



Paulina Mendes

ENTRE OS “SABERES LOCAIS” E O “SABER UNIVERSAL”: A MODERNIZAÇÃO DAS COMUNIDADES MANJACO E A *MANDJIZAÇÃO* DO ESTADO NA GUINÉ-BISSAU

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global, orientada pela Professora Doutora Maria Paula Meneses e pelo Professor Doutor Elísio Salvado Macamo, apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

2014



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



FEUC FACULDADE DE ECONOMIA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PAULINA MENDES

**ENTRE OS “SABERES LOCAIS” E O “SABER UNIVERSAL”: A
MODERNIZAÇÃO DAS COMUNIDADES MANJACO E A *MANDJIZAÇÃO* DO
ESTADO NA GUINÉ-BISSAU**

Tese de Doutoramento em Pós-Colonialismos e Cidadania Global (domínio: Antropologia Jurídica), apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra para obtenção do grau de Doutor

Orientadores:

Prof. Doutora Maria Paula Meneses, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra
e Prof. Doutor Elísio Salvado Macamo, Universidade de Bayreuth

Setembro de 2014

AGRADECIMENTOS

A elaboração de uma tese é um processo complexo que implica a contribuição de pessoas e instituições. Deste modo, quero deixar nestas páginas o meu reconhecimento às pessoas e entidades cujo apoio e colaboração contribuíram para a realização deste trabalho científico.

O meu profundo reconhecimento aos coordenadores do projeto “Estratégias locais de gestão de conflitos”, pela forma sábia como conceberam o projeto e apoiaram na busca de elementos que tornaram menos difícil a elaboração da presente tese, sobretudo no que diz respeito aos ensinamentos teóricos e metodológicos recebidos. Trata-se da Doutora Birgit Embaló, do Doutor Idrissa Embaló e do Professor Georg Klute.

Um bem-haja especial à Fundação Volkswagen, pelo suporte financeiro durante a elaboração desta tese, sem o qual teria sido impossível obter uma produção científica desta envergadura, sobretudo na atual conjuntura.

Agradeço sinceramente ao Professor Dieter Neubert, pela forma sapiente como me orientou e cujos ensinamentos serviram para a edificação desta tese, mas que barreira linguística não permitiu que o seu acompanhamento fosse até ao final do processo.

Um agradecimento mais que especial à Professora Maria Paula Meneses e ao Professor Elísio Salvado Macamo, pela dedicação e ajuda prestada na construção dos pilares teóricos e metodológicos para que esta tese fosse erigida.

Um *baram*¹ igualmente aos meus interlocutores no Bachil, Utia-Côr, Cacheu e Canchungo, com os quais tenho dialogado ao longo destes anos da conceção e elaboração desta tese. Aos meus anfitriões, Cadjali e Fatu, pelo acolhimento na sua *morança*, facto que facilitou o meu trabalho de recolha de informações.

Um bem-haja à colega Anne-Kristin Borszik que tem exercido as tarefas administrativas e financeiras do projeto com profissionalismo, permitindo-me realizar devidamente as minhas atividades, auxiliando-me também, em várias ocasiões, no trabalho da tradução.

Um reconhecimento aos meus colegas do INEP, e em especial, ao Doutor Mamadú Jao, então Director Geral do INEP e à Professora Doutora Maria Odete Soares da Costa

¹ Significa obrigado na língua manjaco

Semedo pela revisão da tese. O mesmo é extensivo também aos colaboradores do “Projeto Estratégias Locais de Gestão de Conflitos na Guiné-Bissau”, tanto nas universidades e instituições de pesquisa da nossa sub-região (África Ocidental), como também nas universidades europeias, com os quais partilhei experiências e usufruí de vários ensinamentos. Aos meus colegas da promoção de BIGSAS (Bayreuth, International Graduate School of African Studies), principalmente aos do grupo *Trust and Uncertainty* pela troca de experiências.

O meu agradecimento à Maria José e ao Acácio, funcionários da Biblioteca Norte/Sul do Centro de Estudos Sociais, pela disponibilidade durante a minha estadia em Coimbra e com os quais partilhei horas de silêncio passadas nessa instituição em busca do conhecimento. O mesmo obrigado vai, também, para os funcionários da biblioteca da universidade de Bayreuth, pela dedicação demonstrada.

À família Lemos, pela forma calorosa com que sempre me acolheu em sua casa em Coimbra, que me fez sentir um membro daquela família e pelo auxílio prestado na entrega da tese.

Um bem haja ao Incanha Ntumbo, João Vaz e ao Luis Costa pela colaboração, como também e à Dr^a Leonor Dias pela revisão final da tese.

O meu reconhecimento à Comissão da UEMOA (União Económica e Monetária da África Ocidental), pela subvenção financeira que me auxiliou durante a minha segunda estadia em Coimbra, de forma a finalizar a elaboração desta tese. O mesmo é extensivo ao Ministério da Educação Nacional da Guiné-Bissau por ter suportado a minha viagem para a defesa da tese.

À minha filha, pelo sacrifício, devido à minha longa ausência que a privou da minha companhia num momento especial da sua vida, de modo a cumprir os procedimentos metodológicos que a elaboração da tese preceitua. O mesmo vai para o meu marido, companheiro de várias lutas, que me apoiou de forma incansável em todas as etapas da construção deste trabalho que é hoje uma realidade.

Um reconhecimento a todas e todos quantos contribuíram, direta ou indiretamente, nos trabalhos que levaram à construção desta tese. O facto de não mencionar muitos nomes aqui não significa que as suas colaborações e/ou apoios e conselhos sejam menos importantes.

ESTA TESE FOI COFINANCIADA PELA FUNDAÇÃO VOLKSWAGEN E PELA COMISSÃO DA UEMOA

RESUMO

O presente trabalho visa analisar o modo como os saberes locais e o saber universal se cruzam nas atitudes e nos comportamentos de atores das comunidades manjaco e de atores estatais na Guiné-Bissau, particularmente no domínio da resolução de conflitos. Pretende-se, igualmente, investigar em que circunstâncias estes atores recorrem à prática de *mandji* para resolver conflitos e em que moldes ela é concretizada. Para alcançarmos este propósito, ancoramos a nossa análise em epistemologias do Sul, perspectiva teórica que abre a janela para a discussão do objecto desta tese, que integra as formas de conhecimento que emergem de espaços sem voz, que foram invisibilizados pelo paradigma socioeconómico e cultural dominante.

As informações foram recolhidas na região de Cacheu, nomeadamente no setor de Cacheu (Bachil) e setor de Canchungo (Utia-Côr), através das técnicas de observação participante, entrevistas semiestruturadas e *djumbai* (convívio).

A análise dos dados recolhidos permite-nos destacar que fatores como a escravatura, a evangelização, a colonização, a emigração e a globalização contribuíram para uma transformação das comunidades manjaco, que se refletiu na modernização progressiva das mesmas. Esta mudança exigiu um novo redimensionamento destas comunidades, tendo culminado na substituição progressiva de instituições como a gerontocracia pelo poder económico, das redes comunitárias pelo individualismo e dispensabilidade das instituições de vigilância pela criação de grupos de vigilância. A emigração assume um papel fundamental nestas comunidades, pelo facto de os projetos de desenvolvimento comunitários e individuais implementados com as remessas de emigrantes contribuírem para a melhoria das condições de vida, a mobilidade social ascendente e a emancipação social dos seus atores.

Apesar da modernização registada nas comunidades de Tchur e de Babok, a prática de *mandji* permanece inabalável, constatando-se a sua penetração no setor moderno, influenciando os atores no exercício das funções burocráticas, ou seja, constata-se a *mandjização* do sistema estatal guineense. *Grosso modo*, o Estado pós-colonial

guineense padece do paradoxo que explica, por um lado, a veneração da sua elite política pela prática de *mandji* e, por outro, a sua obsessão pela modernização.

Os casos de conflito analisados testemunham a existência de uma simbiose entre o saber local e o saber universal, nas atitudes e nos comportamentos de atores nas comunidades de Tchur e de Babok e no sistema estatal na Guiné-Bissau. Igualmente, evidenciam a existência de uma pluralidade de ordenamentos jurídicos, por em cada caso de conflito participarem várias instituições na sua resolução.

Palavras-chave: Comunidades manjaco; conflito; *mandjização*; saberes locais; saber universal.

ABSTRACT

This thesis analyzes the forms how local knowledge and universal knowledge intersect in the attitudes and behaviors of both members of the Manjaco ethnic community and State actors in Guinea-Bissau, particularly in the domain of conflict resolution. It is also explored under which circumstances these actors draw on the practice of *mandji* in order to resolve conflicts and which concrete patterns of *mandji* may be identified. In order to accomplish this purpose, analysis is based on the ‘Epistemologies of the South’, a theoretical perspective that helps discuss the subject of this thesis, *i.e.* the forms of knowledge that emerge from spaces that don’t have a voice because they were made invisible by the dominant socioeconomic, cultural paradigm.

The empirical data were collected in Guinea-Bissau’s Cacheu region, namely in Cacheu sector (Bachil) and Canchungo sector (Utia-Côr). The main methods applied were participant observation, semi-structured interviews and *djumbai* (*i.e.* get-together).

The analysis of the empirical data allows us to stress the importance of factors like the evangelization, colonization, slavery, migration and globalization for the transformation of the Manjaco communities, which is reflected in their progressing modernization. This transformation has required a new re-dimensioning of these communities and resulted in the progressing substitution of institutions (*e.g.* gerontocracy) by economic power and of communal networks by individualism, as well as the dispensability of traditional institutions of surveillance and hence the creation of vigilance groups. Migration plays a fundamental role in these communities; communal and individual development projects that are implemented with migrants’ remittances contribute to the improvement of living conditions, to social mobility and to actors’ social emancipation.

Despite of modernization in the communities of Tchur and Babok the practice of *mandji* is unwavering, entering the modern sector where it influences actors in the exercise

of their bureaucratic functions, referred to in this thesis as *mandjization* of the Bissau-Guinean state system. Roughly speaking, the Bissau-Guinean post-colonial state is troubled with the paradox which explains its political elite's veneration for the practice of *mandji*, on the one hand, and its obsession with modernization, on the other.

The analyzed conflict cases bear witness of a symbiosis between local knowledge and universal knowledge in the attitudes and behaviors of actors in the communities of Thur and Babok and within the Bissau-Guinean state system. They also give evidence of plural legal orders because various institutions engage in the resolution of each conflict case.

Key terms: Manjaco communities; conflict; *mandjization*; local knowledges; universal knowledge.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AC – Ato Colonial

ANP – Assembleia Nacional Popular

BCGP – Boletim Cultural da Guiné Portuguesa

BIGSAS – Bayreuth International Graduate School of African Studies

CC – Código Civil

CEDEAO – Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental

CEGP – Centro de Estudos da Guiné Portuguesa

CES – Centro de Estudos Sociais

CIG – Centro de Informação Geográfica

CPLP – Comunidade dos Países de Língua Portuguesa

Cr. – Crioulo

DAF – Diretor Administrativo e Financeiro

ECCI – Estatuto Civil e Criminal dos Indígenas

EI – Estatuto do Indigenato

FCFA – Franco da Comunidade Financeira da África Ocidental

FEUC – Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra

GCA – Grande Camada dos Assalariados

INE – Instituto Nacional de Estatística

INEP – Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa

Manj. – Manjaco

MGP – Museu da Guiné-Portuguesa

PAIGC – Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo-Verde

PDCC – Plano Diretor do Comandante Chefe

PSS – Política de Sorriso e de Sangue

SAB – Setor Autónomo de Bissau

UEMOA – União Económica e Monetária da África Ocidental

GLOSSÁRIO

Abuk ndji/Abuok ndji – Meu filho

Abuk und /Abouk ound – Nosso filho

Ahar ndji/Ar ndji – Minha mulher

Ahar und/Ar ound – Nossa mulher

Azug utcham/Adjug utcham – Dono do dinheiro (rico)

Babuka katóh/kató – Filhos de casa

Babussin – Família real

Bakalo katoh/Baiotam kató – Genros de casa

Barekakuk – Feiticeiros

Batimo katoh/batiamo kató – Netos da casa

Bazug utchac/badjug utchac – Donos da terra (autóctones)

Becthesal /Bekab utchuás –Aparelho utilizado no interrogatório na cerimónia do funeral e da cerimónia de honra ao morto a fim de apurar as razões da sua morte

Befeque (cr.: mandji) – Prática efetivada para punir malfeitores/e ou feiticeiros

Befeque kantimanah/kantiamnath – prática de mandji realizada no espírito ou iran de kantimanah/ Kantiamnath

Bekuih/kabol – Cerimónia/Ritual

Bekumker/Kalepath – Teto

Benim – Casamento

Benimenth – Poligenia

Blai – Linhagem

Candukanda/pihije – Levirato

Catul/uguingue/uguiengue – Ritual de casamento

Kafuth pigir – Refere-se a um dos rituais efetuado durante a cerimónia de entronização de um vidente (napene)

Kakande – Cabaça/Confraria identitária de um vidente

Kalumpe katenche – Ritual de entronização de um vidente

Kamtapar – Feitiçaria (poder oculto de fazer alguém adoecer)

Nababo – Indivíduo de raça branca

Naime/Baime /katóh/kató – Sobrinho(s) materno(s) da casa

Nakalam/ Bakalam – Feiticeiro(s)

Nalugum/Balugum – Ente(s) querido(s)

Namaka – Primeira esposa

Namanha (balobeiro) – Indivíduo encarregue de orientar cerimónias ou rituais no espírito (iran ou baloba)

Nandjamgurum – Espírito mensageiro que trabalha em colaboração com vidente (napene)

Napat ubabo – Emigrante

Napene – Vidente

Nassibahi/Nassian bathi – Deus

Pegueta/Uniu – Linhagem

Pekalam – Feitiçaria

Pelas pum - (cr. toka-tchur) – Cerimónia de honrar um morto

Pelump petchap - (cr. finka firquidja) – Colocação da forquilha

Pemoi – Cerimónia fúnebre/funeral

Pepat ubabo – Emigração

Pessom bepene - (cr. ronía iran) – Cerimónia de entronização de um vidente

Petchap – Forquilha

Petim – Corno

Pihi/Puithi – Espírito

Piquin/Pechen – Residência de uma linhagem

Pré pefer – Refeição do dia anterior

Ubabo – Diáspora/Estrangeiro

Ubol – Recipiente para servir refeição

Uir Pum – Segundo dia da cerimónia de pelas pum

Undjumpor – Espírito

Unguram – Cemitério

Upam – Vestuário

Upen pum /Bessal – Terceiro dia da cerimónia de pelas pum

Urugam pum/Petacalem – Primeiro dia da cerimónia de pelas pum

Utchai (iran) – Espírito

Utchós/utchuás – Interrogatório realizado para apurar as causas da morte do defunto

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	iii
RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	ix
SIGLAS E ABREVIATURAS	xi
GLOSSÁRIO	xiii
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I REFLEXÃO SOBRE O ESTADO E A REALIDADE COLONIAL NA GUINÉ-BISSAU.....	23
1. A Guiné-Bissau: um território para exploração económica	24
2. Da evangelização e da escravatura: uma reprodução do pensamento abissal	31
3. Colonização: um modo de produção de incertezas na Guiné-Bissau.....	38
4. Colonialidade: a face invisível da modernidade ocidental	44
5. O “saber tradicional”: uma invenção da modernidade ocidental	54
CAPÍTULO II UM DIÁLOGO ENTRE SABERES E EXPERIÊNCIAS: ELEMENTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE GUINEENSE... 61	61
1. Diálogo entre saberes	62
1.1. Do pluralismo jurídico à interlegalidade: uma manifestação das ecologias dos saberes jurídicos.....	73
1.2. A feitiçaria: da invisibilização ao resgate atual	84
2. Reflexões metodológicas.....	91
2.1. Alguns pressupostos do método qualitativo	92
2.2. Trabalho de terreno: entre as tabancas e a diáspora	93
2.3. Entre a comunidade e a pesquisa.....	95
CAPÍTULO III AS COMUNIDADES MANJACO: ENTRE TRADIÇÃO E EMANCIPAÇÃO SOCIAL.....	109
1. Práticas socioculturais identitárias	109

1.1. <i>Benim e Kandukanda/pihije</i> (casamento e levirato)	109
1.2. <i>Pessom bepene</i> (<i>Ronia iran</i> - rito de entronização).....	111
1.3. <i>Unguram e pemoi</i> (cemitério e cerimónia fúnebre).....	112
1.4. <i>Pelas pum</i> (<i>toka-tchur</i>)	113
1.5. <i>Pelump petchap</i> (<i>finka firquidja</i> – colocação da forquilha)	115
1.6. <i>Bekuih/kabol</i> (Cerimónia/ritual)	117
2. A prática de <i>mandji</i> na perceção cultural manjaco.....	118
2.1. Instituições e procedimentos de realização da prática de <i>mandji</i>	119
2.2. A prática de <i>mandji</i> e as instituições de contra-feitiçaria	121
3. As comunidades manjaco face ao processo de emancipação social	125
3.1. Da emigração interna à emigração externa.....	129
3.2. Entre a gerontocracia e o poder económico.....	141
3.3. Entre redes comunitárias e identidade individual	144
3.4. Da dispensabilidade das instituições de segurança à criação de grupos de vigilância.....	146
CAPÍTULO IV CASOS DE CONFLITOS E ITINERÁRIOS INSTITUCIONAIS PARA AS SUAS RESOLUÇÕES.....	150
1. O conflito entre uma funcionária pública e uma instituição estatal	150
2. O conflito na diáspora	157
3. Envenenamento através de <i>pekalam</i> (feitiçaria) numa cerimónia de <i>pelas pum</i> (<i>toka -tchur</i>)	160
4. O conflito por falta de cumprimento do ritual de <i>toka-tchur</i>	162
5. A reivindicação da paternidade	168
6. A custódia de filhos em Bachil.....	175
7. A morte de uma vaca em Bachil	181
8. Injúria e difamação no tribunal setorial de Canchungo.....	188
9. Interrogatórios realizados por <i>betchesal/becab utchuás</i> (djongago) em Utia-Côr e Bachil	191
CAPÍTULO V A PENETRAÇÃO DA PRÁTICA DE MANDJI NO ESTADO PÓS- COLONIAL GUINEENSE.....	202
1. O Estado pós-colonial em África	202

1.1. Natureza do Estado pós-colonial africano	204
1.2. Evolução da relação entre o Estado e as sociedades africanas pós-coloniais.	205
2. As vicissitudes do Estado pós-colonial guineense	211
2.1. As lógicas em competição na construção da nação guineense	218
3. A “ <i>mandjização</i> ” do sistema estatal guineense	226
3.1. Influência da prática de <i>mandji</i> no comportamento de atores	234
3.2. Interação entre a prática de <i>mandji</i> e o sistema judicial	238
3.3. As implicações económicas da prática de <i>mandji</i>	243
CONCLUSÕES	250
BIBLIOGRAFIA	264

INTRODUÇÃO

O território que é hoje a Guiné-Bissau resultou do pacto colonial que envolveu várias potências europeias. Este território esteve, até 1973, sob domínio de Portugal. Enquanto colónia, o sistema de administração colonial ali implantado servia os interesses da exploração desse território. Na sequência desta opção pela potência colonizadora, a Guiné esteve durante longo período numa administração conjunta com Cabo Verde, estando a administração das duas colónias centrada em Cabo-Verde. A Guiné viria a ter a sua autonomia administrativa em 1879 pela carta da lei de 18 de março (Silva, 1997:51). É neste quadro que Pélissier (2001) sublinha que a Guiné-Bissau foi *colónia de uma colónia*. Este privilégio outorgado a Cabo-Verde valeu-lhe o estatuto especial, tornando a Guiné num território de exploração económica, sem qualquer preocupação em desenvolver as infraestruturas sociais. Assim, as enormes resistências oferecidas pelas diferentes comunidades que habitavam o território ao poder colonial, de modo a efetivar o seu domínio, contribuíram para que a administração colonial moderna efetiva, no verdadeiro sentido do termo, fosse de curta duração. Com efeito, o Estado pós-colonial guineense herdou depois algumas características do Estado colonial, o que legitima a nossa tarefa nesta tese que é a de prosseguir com as continuidades de forma a desmistificar o processo no seu todo.

Durante o período colonial e pós-colonial, os saberes denominados “tradicionais ou locais” e “universal” coexistiram lado a lado em vários pontos do país. Assim, o objeto desta tese é o estudo da interpenetração entre os saberes locais e o saber universal, nos setores de Cacheu e Canchungo, que resulta na modernização das comunidades manjaco e *mandjização*² do Estado na Guiné-Bissau.

A procura do diálogo, de modo a superar as dissonâncias e alcançar o entendimento entre os vários saberes, as várias fontes de direito e as várias instituições de resolução de conflitos no país, faz com que os objetivos gerais que nos propusemos alcançar com a elaboração desta tese não estejam distantes, visando indagar o modo como

² O conceito de *mandjização* do Estado significa manifestação da prática *mandji* nas instituições estatais.

os diferentes saberes locais e o saber universal se cruzam nas atitudes e nos comportamentos de atores nas comunidades manjaco e de atores nas instituições estatais, particularmente no domínio da resolução de conflitos. Propusemo-nos igualmente averiguar em que circunstâncias estes atores recorrem à prática de *mandji* para resolver conflitos e em que moldes ela é concretizada.

Estes objetivos gerais traduzem-se em vários objetivos específicos e visa, em **primeiro** lugar, questionar os fundamentos dos saberes locais e do saber universal e averiguar o grau de aceitabilidade e de credibilidade destes saberes no seio das comunidades em estudo; **segundo**, identificar as práticas identitárias que caracterizam as comunidades manjaco e investigar a dimensão cognitiva da prática de *mandji* nestas comunidades e o modo como ela interage com as instituições (e lutas de poder) em torno das acusações de feitiçarias e das práticas de contra-feitiçaria; **terceiro**, investigar o alcance do fenómeno da emigração nas comunidades manjaco e suas contribuições na modernização destas comunidades; em **quarto** lugar, investigar o processo de transformação com o qual se deparam as comunidades manjaco e sua influência no surgimento de novas instituições; em **quinto** lugar, identificar as instituições de resolução de conflitos existentes e mostrar o modo como elas interagem em diversos casos de conflito submetidos às suas apreciações; em **sexto** lugar, averiguar em que circunstâncias a prática de *mandji* é recorrida para resolver conflitos e de que modo ela penetra no sistema estatal guineense, influenciando as atitudes e os comportamentos de atores no exercício das funções burocráticas (*mandjização* do sistema estatal), principalmente no domínio da resolução de conflitos; em **sétimo** e último lugar, identificar as diversas lógicas que concorreram para a edificação da nação guineense e os obstáculos com que se depara.

Para alcançar estes objetivos, formulámos um conjunto de questões de modo a explorarmos o objeto desta tese: o que podemos classificar de saberes locais e de saber universal? Existe a tensão e/ou a simbiose entre estes saberes nas atitudes e nos comportamentos dos atores nas comunidades manjaco e nas instituições estatais? De que forma a evangelização, a colonização e a emigração contribuíram para a

transformação social e a modernização das comunidades manjaco? A prática de *mandji* é exercida por uma parte significativa de atores sociais para resolver conflitos no país? Em que moldes esta prática penetra no sistema estatal guineense? Porque é que os atores, no país, não conseguem apropriar-se dos instrumentos do aparelho burocrático estatal? A que mecanismos se recorre para erguer a nação guineense e consolidar o Estado? Para responder a estas questões concebemos as seguintes hipóteses:

- i) A administração colonial produziu uma nova cartografia na Guiné-Bissau, criando incertezas através da *linha abissal* (Santos, 2010a) nas comunidades manjaco de Tchur e de Babok, em particular, e no país em geral, tendo resultado na divisão da população em duas categorias, a qual ainda persiste com a implementação do Estado pós-colonial guineense, sob a forma de *colonialidade* (Quijano, 2010; Mignolo, 2003);
- ii) A presença de múltiplas instituições (com trajetórias históricas mais ou menos longas) resulta na presença de um Estado caracterizado por profunda heterhierarquia (Klute e Bellagamba, 2008);
- iii) A escolha das instituições jurídicas ou de preceitos de várias instituições pelos atores para resolver conflitos depende daquela que esperam melhor satisfazer os seus interesses - *forum shopping* (Benda Beckmann, 1981) - *Pluralismo individual* (Mané, 2011);
- iv) A emigração assume nas comunidades manjaco uma importância especial, representando um fator de mobilidade social ascendente, de prestígio e de modernização destas comunidades;
- v) A emergência de novas instituições, quer na Guiné, quer entre as comunidades migrantes, é reflexo do processo de transformação social com que se deparam, de modo a responder ao seu novo redimensionamento;
- vi) As normas pelas quais se regem as comunidades manjaco de Tchur e de Babok e o Estado guineense são *híbridas* (Santos, 2003a), refletindo-se numa simbiose entre os “saberes locais” e o “saber universal” nas atitudes e

no comportamento dos seus atores, o que demonstra a “modernização” das comunidades manjaco e a “*mandjização*” do Estado na Guiné-Bissau;

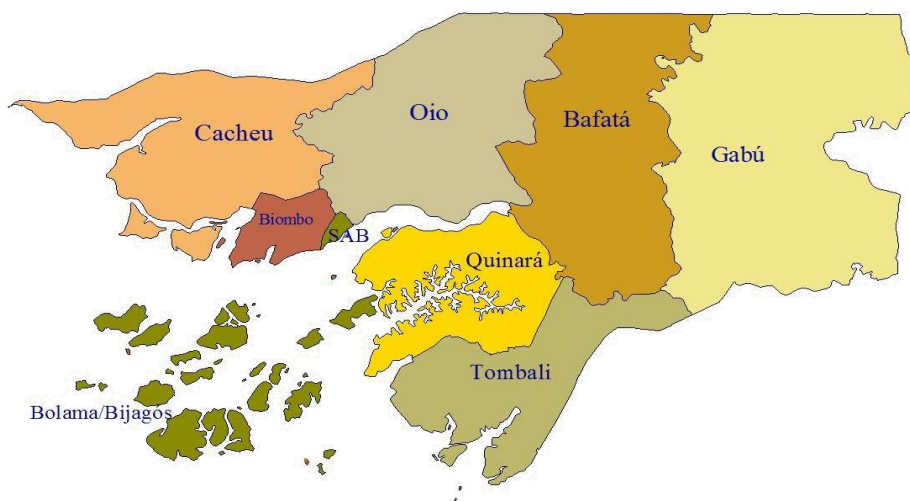
- vii) Perante as situações de incerteza, o recurso à prática de *mandji* como forma de resolução de conflitos não se regista somente entre as comunidades manjaco, mas é uma prática que se verifica igualmente em quase todas as comunidades do país e no sistema estatal. Todavia, ao resolver conflitos ela constitui-se fonte de novos conflitos;
- viii) A indiferença do Estado pós-colonial guineense para com as diferentes comunidades étnicas do país impõe obstáculo à consolidação da sua nação e reflete-se na sua falta de legitimidade.

A elaboração da presente tese enquadra-se num projeto de pesquisa fundamental denominado “Estratégias locais de gestão de conflitos na Guiné-Bissau”³. Este projeto integra as iniciativas denominadas “conhecimento para o futuro” implementadas em alguns países da África Subsaariana.

Na Guiné-Bissau, o projeto foi desenvolvido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) e na Alemanha pela Universidade de Bayreuth. O mesmo envolve seis regiões administrativas, nomeadamente Cacheu, Biombo, Bafatá, Gabu, Bolama-Bijagós, Oio e o Setor Autónomo de Bissau (SAB) (conforme consta no mapa N° 1) e foi executado no horizonte temporal de cinco anos.

³ Klute *et al.* (2006).

Mapa Nº I - Divisão Administrativa de República da Guiné-Bissau



Fonte: CIG

O presente trabalho de pesquisa incide sobre a região de Cacheu, localizada no norte do país, na fronteira com a República do Senegal. Esta região é constituída por seis setores: Bigene, São Domingos, Bula, Caió, Cacheu e Canchungo. A maior parte dos habitantes desta região é do grupo étnico manjaco⁴, quase 57% (INE, 2010), sendo o mais representativo nos setores de Cacheu, Canchungo e Caió. A nossa opção pelos setores de Canchungo e Cacheu, pelas cidades de Canchungo e Cacheu como áreas urbanas, e pelas tabancas de Bachil e Utia-Côr como áreas rurais prende-se com o facto de serem áreas por excelência de cruzamento entre os saberes locais e o saber universal nas atitudes e nos comportamentos de atores das comunidades manjaco.

Os trabalhos científicos produzidos sobre as diferentes comunidades deste grupo étnico demonstram que ao nível micro ele não é um bloco homogêneo como ao nível macro transparece, registando-se diferenças no seu seio em termos de usos e

⁴ A designação manjaco surgiu em 1792 do Comandante de uma colónia britânica albergada em Bolama - Philip Breaver, que referia os “*grumete*” originários da Ilha de Pecixe (Carvalho, 2000:224; Gable, 1990: 97-98; Mota, 1954:146).

Mota (1954) demonstra que os reinos locais tinham uma designação própria diferente da terminologia manjaco, o que testemunha a proveniência estrangeira deste termo.

Carvalho destaca que esta terminologia se expandiu progressivamente, designando atualmente a maior parte dos habitantes da região de Cacheu, nomeadamente setores de Canchungo, Cacheu e Caió. Contudo, a mesma autora salienta que nas literaturas da viagem dos séculos XVI e XVII os habitantes do rio Cacheu e Geba eram apelidados “Brame ou Pepel”.

costumes e em termos linguísticos. Uma das formas a que recorremos para mitigar a falsa homogeneidade que este grupo aparenta foi subdividi-lo em vários subgrupos, em função de três critérios: proximidade geográfica, sistema de parentesco e afinidade linguística.

Nove agrupamentos advêm destes critérios: o subgrupo Djeta, Pecixe e Caió; o subgrupo Canhobe, Tam e Pandim; o subgrupo Babok, ou Costa de Baixo segundo a designação colonial, que integra Canchungo, Utia-Côr, Pentcheman, Canou, Bará, Capol, Badjope, Blequise, Cadjindjassa, Tchualam, Petabe, Beniche, etc.; o subgrupo Tchur, que integra Tchur, Cacheu, Mata e Bianga; o subgrupo Pantufa; o sub-grupo Pelundo e Binhante; o subgrupo Basserel; o subgrupo Calequise; e o subgrupo Cobiana. Destaca-se o subgrupo Cobiana do resto e dos seus vizinhos de Tchur, por ser um exemplo paradigmático de agregação de comunidades com línguas totalmente diferentes num único bloco. O critério de proximidade geográfica poderia levar à sua integração no subgrupo Tchur por pertencer ao setor de Cacheu, mas a língua falada pelos cobiana afasta-os de todos os subgrupos manjaco por não ser percebida por estes, mas aproxima-os do grupo étnico cassanga.

As razões que justificam a inclusão dos cobiana no grupo étnico manjaco não foram apuradas. Talvez uma investigação aprofundada sobre esta questão, mas em relação à qual não pretendemos tecer considerações na elaboração desta tese, pudesse nos proporcionar a sua melhor compreensão.

A categorização do grupo étnico manjaco em subgrupos levanta um paradoxo: por um lado, permite-nos ultrapassar a denominação do grupo étnico manjaco⁵ que a sua falsa homogeneidade como um bloco evidencia e, por outro, persistem *nuances* importantes do ponto de vista antropológico e sociológico no seio de cada subgrupo. Por isso, neste trabalho adota-se a denominação “comunidades manjaco” em detrimento de “grupo étnico manjaco”, de modo a demonstrar que as suas várias comunidades apresentam diferenças importantes, quer no que se

⁵ Ver Amselle e M'bokollo (1985), que se debruçaram profundamente sobre a construção de etnias em África.

refere às práticas identitárias, quer no que se refere à sua organização comunitária. Todavia, registam-se algumas cerimónias e rituais em que as suas diferentes comunidades ou subgrupos convergem, nomeadamente, *pelas pum* (cr.: *toka-tchur*), *pemoi* (funeral), *pelum petchap* (cr. *finka firkidja*). Estas cerimónias e rituais existem em todas as comunidades manjaco, mas a sua forma de concretização varia um pouco de subgrupo para subgrupo e no seio de cada subgrupo.

No que concerne ao sistema de parentesco entre as diversas comunidades manjaco, os dois primeiros subgrupos destacados caracterizam-se por um sistema de parentesco de pendor matrilinear e os sete seguintes por um sistema de parentesco de pendor patrilinear.

Denominamo-los de “pendor” matrilinear e “pendor” patrilinear, porque nas comunidades deste grupo étnico geralmente não existe um sistema de parentesco puro, na medida em que, tanto no sistema matrilinear como no sistema patrilinear, nenhum deles regula exclusivamente todos os aspetos do parentesco, registando um certo hibridismo mas com preponderância de um sistema em detrimento do outro em cada comunidade. Por outras palavras, estes sistemas de parentesco não são exclusivos, existindo determinados aspetos do parentesco em cada comunidade que são regulados pelas regras da patrilinearidade e outros pelas da matrilinearidade, mas, do ponto de vista da hierarquização das normas, umas localizam-se no topo em relação às outras. As regras que se situam no topo, segundo a cosmovisão dessas comunidades, exercem influência sobre outras e servem de referência, o que faz com que as regras de parentesco sejam determinadas a partir delas. Todavia, em cada nível de parentesco constata-se uma autonomia mitigada.

A nossa opção pelos subgrupos de Tchur e de Babok difere da maior parte das teses de doutoramento produzidas sobre este grupo étnico⁶, que parecem optar por

⁶ Para além das teses de doutoramento desenvolvidas sobre este grupo étnico, registam-se outros trabalhos fundamentais, nomeadamente pesquisas etnográficas efetuadas por administradores coloniais que visavam conhecer os costumes dos diversos grupos étnicos do país para melhor dominá-los. Sob esta categoria destacam-se os trabalhos de António Carreira (Carreira, 1947, 1954). Ao lado destes trabalhos registam-se outros não menos importantes, como os de Maria Teixeira (Teixeira, 1997, 2001, 2008), cuja

subgrupos marcados pela maior densidade de costumes e rituais, nomeadamente, Clara Carvalho (Carvalho, 1998) trabalhou sobre o subgrupo matrilinear de Caió e Djeta; Mustapha Diop (Diop, 1994), sobre o subgrupo patrilinear de Calequisse e Eric Gable (Gable, 1990), igualmente, sobre o subgrupo patrilinear de Basserel. Todos estes subgrupos dispõem de usos e costumes arraigados. A título de exemplo, o “fanado” é um ritual cuja concretização nestes subgrupos requer procedimentos minuciosos.

A nossa opção pelos subgrupos acima mencionados, pelas tabancas de Bachil e Utia-Côr e pelas cidades de Cacheu e Canchungo explica-se por serem subgrupos residentes em localidades de contacto permanente entre colonizador e colonizado na época colonial e de implementação de projetos de desenvolvimento, após a independência, pelo novo Estado pós-colonial. Assim, Cacheu foi fundada em 1558, tendo sido a primeira cidade onde foi instituída a administração colonial portuguesa no século XVII. Igualmente as comunidades de Babok e de Tchur residem no litoral, tendo sido zona de intenso tráfico de escravos. Portanto, são áreas propícias para recolher informações sobre a modernização das comunidades manjaco e a “mandjização” do Estado. *Grosso modo*, são localidades de intenso cruzamento entre o “tradicional e o “moderno”.

Durante a época colonial, tanto Bachil como Tchur-Brique albergaram militares portugueses, tendo tido quartéis. Estas duas tabancas do subgrupo de Tchur ficaram desabitadas, tendo-se deslocado alguns dos seus habitantes para a floresta de Cobiana, enquanto outros se refugiaram no Senegal e na Gâmbia. Contudo, antes do fim da guerra, a tabanca de Tchur-Brique foi repovoada pouco a pouco pelos manjaco de Tchur, tanto pelos originários de Tchur-Brique como pelos de Bachil que iam sendo capturados pelos portugueses na floresta de Cobiana, para onde se tinham deslocado. As duas tabancas beneficiaram das casas construídas

pesquisa está direcionada fundamentalmente para o subgrupo de Babok, que reside no Senegal, principalmente em Ziguinchor, cidade fronteiriça do Senegal com a Guiné-Bissau, e os de Eve Crowley (Crowley, 1987, 1990), que produziu uma tese de doutoramento e alguns artigos sobre o grupo étnico manjaco na generalidade e igualmente os trabalhos de Wim M. J. van Binsberg (van Binsberg, 1984, 1988).

pelo Projeto político “Por uma Guiné Melhor” da autoria do General António Spínola durante a sua governação na Guiné portuguesa. Enquanto na tabanca de Tchur-Brique a população residente coabitava com militares portugueses que residiam num pequeno quartel, Bachil foi transformada num grande quartel que albergava não apenas militares portugueses, mas também nacionais, que foram obrigados a combater ao lado dos colonialistas portugueses.

Com a independência, a comunidade de Tchur originária de Bachil regressou à sua tabanca. Esta deslocação forçada tanto dos habitantes da tabanca de Tchur-Brique como dos de Bachil, levou à perda do seu gado e de alguns dos seus valores, diferentemente dos seus vizinhos de Babok e particularmente de Utia-Côr, que nunca precisaram de sair da sua tabanca, que se localiza a menos de um quilómetro do centro da cidade de Canchungo. A cidade de Canchungo albergava igualmente um contingente de militares portugueses cujo quartel era de grandes dimensões.

Depois da independência, nos anos de 1980, a tabanca de Bachil tornou-se num grande centro de formação de extensionistas, tendo beneficiado de um grande projeto de desenvolvimento rural implementado pelo Ministério de Agricultura. Mais tarde esta tabanca recebeu um investimento holandês com o qual foi implementada uma fábrica que confeccionava artigos feitos em pele. Em 1991 foi a localidade escolhida para receber os refugiados vindos da guerra de Casamança pelo então presidente do comité de Estado da região de Cacheu. Em 2012 foi instituída nesta localidade uma escola de formação de professores pelo Ministério da Educação.

As diferentes estruturas implantadas nesta localidade durante a guerra colonial e pelo Estado pós-colonial testemunham que é uma área de confluência não só de cultura europeia com as de várias comunidades dos diferentes grupos étnicos do país, como também com as de algumas etnias que residem nas áreas fronteiriças da vizinha república do Senegal.

Quanto à tabanca de Utia-Côr, com a independência do país ela continua a ser o centro do poder tradicional de Babok e a residência da família real Baticã Ferreira. Localiza-se perto da cidade de Canchungo, como foi sublinhado atrás, sendo uma das

idades mais desenvolvidas da região de Cacheu. É igualmente uma localidade onde está sediada a quinta do Estado, com um conjunto de pomares, denominada *granja*. Nesta tabanca, o poder tradicional coabita com as instituições estatais pós-coloniais.

Todavia, esta coabitação entre o poder moderno e o tradicional após a independência evoluiu para um clima de tensão, que culminou num acontecimento trágico: a morte do seu régulo. O então regime de partido único, o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde), teve uma atitude de represália, chegando ao ponto de organizar o fuzilamento público do antigo régulo de Babok⁷, Joaquim Baticã Ferreira, a 10 de março de 1976 em Canchungo. Este ato, segundo Carvalho (1998, 2003), ficou registado na memória dos populares de Canchungo, sobretudo do atual régulo Fernando Baticã Ferreira, seu meio-irmão.

As duas comunidades, tanto de Tchur como de Babok, partilham a mesma condição de terem convivido com o poder colonial e terem beneficiado de projetos implementados pelo Estado pós-colonial guineense. Contudo, afastam-se uma da outra quando se analisa a história pré-colonial de ambas, nomeadamente em relação à organização política e à formação das suas comunidades por um lado e, por outro, em relação à densidade e à rigidez dos costumes.

A comunidade de Tchur desde os seus primórdios, ou seja, antes da guerra colonial, sempre se caracterizou por práticas culturais tradicionais menos vincadas que a de Babok. Todavia, a sua ligeireza em relação aos valores socioculturais é agravada pela deslocação forçada dos seus habitantes durante a época colonial, como foi atrás sublinhado. Embora a comunidade de Babok tenha sido obrigada a abandonar as suas tabancas, as suas práticas culturais mantiveram-se quase intactas.

Na verdade, estas duas comunidades, apesar de se caracterizarem pelo mesmo sistema de parentesco, sendo ambas patrilineares, apresentam diferenças na forma de realização de algumas práticas culturais identitárias. Por exemplo, em relação ao

⁷ Após a independência, a denominação anterior foi restabelecida, passando a ser designado novamente por regulado de Babok.

princípio de solidariedade ou prestação de auxílio aos familiares, o não cumprimento deste princípio entre as comunidades de Babok acarreta sérias consequências para o infrator, ao passo que entre as comunidades de Tchur as consequências são menos evidentes.

Um outro exemplo, que demonstra a diferença entre estas duas comunidades quanto aos valores, refere-se ao princípio de **vitalidade da morança**. Na comunidade de Tchur ele é obrigatório, mas se não for cumprido não tem consequências graves, como acontece na comunidade de Babok. Nesta última, mesmo quando um membro da família reside na diáspora, se chegar a sua vez de assumir a liderança em casa e caso não haja algum parente que o possa substituir, é obrigado a abandonar tudo e voltar para a tabanca natal. Se não o fizer pode imediatamente sofrer as consequências, que podem culminar na sua doença ou na perda do emprego segundo a cosmovisão desta comunidade.

Quanto à história pré-colonial das duas comunidades, nomeadamente a sua formação e o poder político, no que diz respeito à comunidade de Tchur, as informações recolhidas no terreno evidenciam que Tchur⁸ foi inicialmente povoada pelo grupo étnico papel originário da região de Biombo, concretamente por Alencata, filho do régulo de Pikil. O referido príncipe deixou a sua tabanca natal para ir residir em Tchur por causa de uma polémica⁹ que se instalou no seio da família real. Ao deixar Pikil, levou consigo uma das suas sobrinhas, a quem veio a engravidar posteriormente. Os habitantes de Pikil, preocupados com a situação, foram à procura dos fugitivos, mas quando os encontraram perguntaram a Alencata porque é que tinha abandonado a sua tabanca natal. Este, por sua vez, respondeu-lhes na língua papel, dizendo “*mansor si kasur n'tum*” (o que significa “vou me instalar aqui e puxar a boca”). A partir daí surgiu o nome de Tchur, que posteriormente se dividiu em duas partes: Tchur Uenque, que depois foi batizado com o nome de Bachil pelo colonizador, e Tchur-Brique.

⁸ Tabanca anteriormente conhecida por Tchur Uenque.

⁹ Os entrevistados não identificaram a causa que levantou a polémica entre os familiares do reinado de Pikil.

Embora os primeiros habitantes de Tchur sejam de etnia Papel, também as comunidades manjaco de Pelundo, de Canchungo e de Cacheu contribuíram igualmente na formação destas localidades (Bachil e Tchur-Brique).

Em relação ao sistema político vigente ou ao poder tradicional, é importante referir que antes da colonização não existia a figura de régulo em Tchur. Os homens corajosos e ricos é que teciam o destino da tabanca. Mas, com a chegada do colonizador, foi instituído o primeiro régulo, de nome Balencante, cujo pai era muito valente. Os colonizadores, com a colaboração de Balencante, mataram quase todos os homens valentes que dirigiam a tabanca. Isso originou a fuga de muitos dos seus habitantes para as matas de Cobiana e para a Gâmbia e o Senegal, deixando para trás todos os seus bens. A partir daí Tchur ficou desabitada por um longo período.

Contrariamente a Tchur, o sistema político em Babok sempre foi de regulado, sendo denominado na época colonial regulado da Costa de Baixo. Para além do régulo, o regulado de Babok é constituído por 21 chefes de tabanca. As mulheres não fazem parte da estrutura do regulado. Salvo um caso muito remoto, em que uma mulher assumiu a chefia da tabanca de Blequisse, valendo-lhe a denominação de *Blekese psi n'khath* (Blequisse reinado da mulher).

Quanto à formação da comunidade de Babok e particularmente de Utia-Côr, diferentemente de Tchur que foi formada pelas outras comunidades, a primeira foi povoada pela sua comunidade originária (manjaco).

As comunidades dos dois subgrupos estudados não só apresentam imensas potencialidades de cruzamento entre os saberes locais e o saber universal pelas razões atrás mencionadas, mas os atuais régulos que exercem o poder na estrutura tradicional são o exemplo de coexistência entre o “tradicional” e o “moderno” no mesmo indivíduo. Estes requisitos legitimam mais uma vez a nossa opção por estes dois subgrupos e pelas quatro localidades onde decorreu a recolha de informações, de modo a indagar o cruzamento entre os saberes locais e saber universal que se reflete na modernização das comunidades manjaco e na *mandjização* do Estado na Guiné-Bissau.

O atual régulo de Babok, Fernando Baticã Ferreira, apesar de ter chegado ao trono através de herança, tinha desempenhado várias funções a nível da administração colonial. Ele foi aspirante, zelador da Câmara, quadro administrativo do Conservatório de Registo Civil em 1969, chefe de posto interino em Pecixe em 1973, diretor de Energia de Canchungo. No ano 2000 foi entronizado régulo de Babok pelo régulo de Basserel. Enquanto o régulo de Tchur, Lúcio Balencante, que é muito mais novo que o régulo de Babok, esteve emigrado em Portugal e Cabo-Verde, exerceu as funções de assessor do Ministro da Justiça para a área da comunicação, foi deputado do PAIGC pelo círculo 21 na Assembleia Nacional Popular (ANP), instituição magna na hierarquia institucional do país e foi entronizado régulo em 2009. Os diferentes postos ocupados no sistema formal por estes régulos, sendo atualmente representantes do poder tradicional, dão-lhes o privilégio de servirem de *interface* entre as instituições dos dois sistemas, por ambos serem detentores dos conhecimentos “local ou tradicional” e “universal ou moderno” concomitantemente. Assim, durante a época colonial registou-se uma instrumentalização das autoridades tradicionais e mesmo a sua ‘invenção’ (Ranger, 1992) nas áreas onde não existiam, atitude que foi continuada pelo Estado pós-colonial guineense, principalmente com a instituição do multipartidarismo. Com efeito, durante a época colonial e com a independência, na Guiné-Bissau as instituições “modernas” e “tradicionais” coexistem lado a lado, tendo-se observado também a convergência de funções “tradicionais” e “modernas” num mesmo indivíduo. A obra publicada por Klute e Bellagamba (2008) ilustra bem esta realidade, por dar conta das mudanças profundas experimentadas por muitos dos países do continente africano passadas no séc. XX, que conduziram à emergência de novos reajustamentos políticos e sociais. Os mesmos autores introduziram o conceito de *heterhierarquia*, que consideram ser mais apropriado para descrever a pluralidade atual dos focos do poder, em que atores estatais e não estatais competem¹⁰ de uma forma mutável e instável, contrariando a representação *hierárquica* do Estado, em que esta instituição, pela posição dominante que ocupa, procura disciplinar outros grupos detentores do

¹⁰ Neubert (2011) debruçou-se sobre esta questão.

poder dentro da sociedade (grupos comunitários e com alianças aos mercados). Neste quadro, a expressão *ao lado do Estado*, que os autores escolheram para intitular esta obra, tem duplo significado. Primeiro, destaca as formas da organização e da liderança políticas que se situam ao lado do Estado e os instrumentos políticos que legitimam a sua soberania por processos de privatização informal, ou seja, poderes que se formam nas franjas do Estado, e complementam o seu poder – espaços inovadores e inesperados para a organização e a mobilização política; o segundo significado tem a ver com a necessidade de discutir sob que circunstâncias e para quanto tempo tais processos da edificação do poder criam alternativas viáveis ao poder e à organização dominante do Estado. Assim, nestas circunstâncias, ao lado do poder do Estado, os poderes desses atores, situam-se abaixo do poder deste. Deste modo, o Estado readquire a sua verticalidade disciplinando ou suprimindo forças alternativas. Em suma, essa obra dá ênfase a outras figuras do poder, sejam elas grupos não-governamentais ou organizações comunitárias, sendo disso exemplo os atores políticos neo-tradicionais como as autoridades tradicionais (Klute e Bellagamba, 2008:7-21). O conceito de *heterhierarquia* foi retomado por Klute e Embaló (2011: 28), no caso específico da Guiné-Bissau, de forma a ilustrar os processos que engendram a violência neste país e como a gestão de conflitos é operada. O conceito de *heterhierarquia* adequa-se à análise do nosso objeto, por reconhecer a existência de outras instituições para além do Estado: reconhece a pluralidade, diferentemente do paradigma universal que vê o Estado como a única instituição e mesmo que admita a existência de outras, estas devem situar-se abaixo dele – *hierarquia* e não ao lado dele – *heterhierarquia*.

Estruturámos a presente tese em cinco capítulos. O primeiro capítulo ocupa-se de reflexão sobre o Estado e a realidade colonial na Guiné-Bissau, sendo composto por cinco pontos fundamentais: o primeiro versa sobre a Guiné-Bissau enquanto um território para exploração económica, durante a época colonial, tendo destacado instrumentos jurídicos implementados na época para legitimar este seu estatuto. No segundo, são analisadas as relações consequentes do contacto entre os portugueses e os guineenses, que passou pelos processos da evangelização, da

colonização e da escravatura, sendo processos marcados pela violência que culminaram na divisão rígida dos colonizados em duas categorias através de uma linha abissal. O terceiro incide sobre as incertezas a que as diferentes comunidades guineenses foram expostas, sobretudo a manjaco, que decorrem desses três processos em simultâneo, e principalmente da colonização. No ponto seguinte, o quarto, destaca-se a questão da *colonialidade* como uma dupla face da modernidade ocidental, ou seja como face invisível da modernidade ocidental. Neste ponto ainda é justificada a nossa opção pelo conceito da colonialidade, em vez do de neocolonialismo, por o primeiro ter a ver com as representações sociais, o que enquadra melhor o objeto desta tese, enquanto o neocolonialismo enfatiza a dimensão económica, sobretudo a dependência económica. O quinto e último ponto deste capítulo debruça-se sobre a tendência da maior parte dos autores em considerar a modernidade ocidental como um processo único e exclusivo dos europeus, fazendo com que aquilo que não se enquadre neste processo seja rotulado como tradicional.

O segundo capítulo trata do diálogo entre os saberes e experiências, representando elementos para interpretar a realidade guineense. É constituído por dois pontos. O primeiro recai sobre o diálogo entre os saberes, em que as epistemologias do Sul surgem como proposta alternativa ao paradigma socioeconómico e cultural dominante. Este ponto subdivide-se em dois subpontos: o primeiro versa sobre o pluralismo jurídico e a interlegalidade, enquanto o segundo incide sobre a feitiçaria enquanto saber que passou da invisibilização ao resgate através da ecologia dos saberes. O segundo ponto deste capítulo ocupa-se de reflexões metodológicas. É estruturado em três subpontos: o primeiro debruça-se sobre alguns pressupostos do método qualitativo, realçando a nossa opção pelas técnicas de recolha de informações deste método, por elas serem mais adequadas à exploração do objeto desta tese, na medida em que trata de perceções, atitudes e comportamentos de atores. O segundo subponto aborda as experiências de terreno entre as tabancas e a diáspora onde foram recolhidas as informações; o terceiro e último subponto destaca alguns dilemas inerentes à realização da pesquisa no

nosso próprio meio, consequentes da dupla condição de investigador/membro da comunidade.

No terceiro capítulo, o primeiro ponto trata das práticas identitárias das comunidades manjaco de Tchur e de Babok, práticas que de uma forma direta ou indireta podem despoletar conflitos ou estão ligadas ao processo de entronização que legitima as instituições não estatais espirituais de resolução de conflitos. Estas práticas são nomeadamente: *benim* (casamento), *pessom bepene* (cr. *ronia iran*), *pemoi* (cerimónia fúnebre), *pelas pum* (cr. *toka-tchur*), *pelump petchap* (cr. *finka firkidja*) e *bekuith*. O segundo ponto delinea a prática de *mandji* na perceção cultural dessas comunidades. Nele destacam-se igualmente as instituições onde esta prática pode ser realizada e os procedimentos necessários para a sua concretização. A seguir são evidenciadas as instituições da contra-feitiçaria tais como *Kassara (Kansaré)* e *utchai (iran)*. Por fim, o terceiro ponto deste capítulo debruça-se sobre o processo de transformação social com que as comunidades manjaco são confrontadas e que engendrou a emancipação social ou modernização das mesmas. Ainda no mesmo ponto foram destacados elementos que contribuíram para as mudanças nestas comunidades e que se refletiram no surgimento de novas instituições, visando responder aos novos problemas com que estas se defrontam. São realçados neste ponto também a perceção das comunidades manjaco sobre o fenómeno da emigração, bem como o conflito entre as gerações registado na diáspora e o entendimento destas comunidades sobre “o outro” ou a perceção que têm sobre os “estrangeiros” que residem nas suas tabancas. Nos três últimos subpontos deste ponto, evidenciam-se modelos em crise, mas que progressivamente estão a ser substituídos por outros novos, tais como a gerontocracia pelo poder económico, as redes comunitárias pelo individualismo e a dispensabilidade das instituições de segurança pela criação de grupos de vigilância. Estas mudanças são consequências do processo de transformação em que as comunidades manjaco se encontram envolvidas, que resulta no hibridismo ou no diálogo entre as lógicas moderna e tradicional.

O quarto capítulo desta tese ocupa-se dos casos de conflito, debruçando-se sobre a descrição de casos de conflito identificados e os percursos institucionais

assumidos para a sua resolução, ou seja, as instituições por onde os diferentes casos passaram até serem resolvidos.

O primeiro caso trata do conflito entre uma funcionária e uma instituição estatal, tendo ela levado um *iran* para esta instituição como um meio de obrigar o Estado a pagar os salários que lhe devia. O segundo caso versa sobre o conflito na diáspora entre o tesoureiro e uma associação de emigrantes em França, que obrigou à deslocação de dois associados da diáspora à tabanca a fim de realizar a prática de *mandji* como forma de resolver o conflito. O terceiro caso incide sobre o envenenamento através de *pekalam* (feitiçaria) numa cerimónia de *toka-tchur* e o quarto sobre a doença por falta de cumprimento do ritual de *toka-tchur*. O quinto debruça-se sobre a reivindicação da paternidade. O sexto versa sobre a custódia de filhos, enquanto o sétimo trata da morte de uma vaca e o oitavo aborda a injúria e difamação no tribunal setorial de Canchungo. O último caso incide sobre interrogatórios realizados por *betchesal/bacab utchuás* (cr. *djongago*) em três cerimónias de *pelas pum* (*toka-tchur*) em Utia-Côr.

O quinto capítulo trata da penetração da prática de *mandji* no Estado pós-colonial guineense. O primeiro ponto aborda o enquadramento do Estado pós-colonial em África, enquanto o segundo ponto versa sobre as vicissitudes do Estado pós-colonial e as lógicas que concorrem para a construção da nação guineense.

O terceiro ponto tece considerações sobre a *mandjização* do sistema estatal guineense. Este ponto desdobra-se em três subpontos: o primeiro realça a influência da prática de *mandji* no comportamento de atores, ilustrando-a com testemunhos de vários atores; o segundo trata da interação entre a prática de *mandji* e o sistema judicial, e o terceiro recai sobre as implicações económicas da prática de *mandji* na Guiné-Bissau.

A análise dos dados recolhidos durante a elaboração desta tese permite-nos concluir que fatores como a evangelização, a colonização e a escravatura contribuíram para a criação de incertezas nas comunidades manjaco, sendo manifestadas pela destruição dos seus valores socioculturais, através da erguição de uma linha

abissal que separa o colonizador do colonizado, por o primeiro não admitir a simultaneidade das duas contemporaneidades.

Os fatores acima destacados, conjugados com os fenómenos da emigração e a globalização contribuíram para a transformação social das comunidades manjaco, que se reflete na modernização progressiva das mesmas. Esta mudança exige o novo redimensionamento destas comunidades, que engendrou a substituição progressiva de instituições como a gerontocracia pelo poder económico, das redes comunitárias pelo individualismo e a dispensabilidade das instituições de vigilância pela criação de grupos de vigilância.

A emigração assume um papel fundamental nestas comunidades, pelo facto de os projetos de desenvolvimento implementados com as remessas dos emigrantes contribuírem para a melhoria das condições de vida, a mobilidade social ascendente e a emancipação social dos seus atores. Apesar da modernização registada nas comunidades de Tchur e de Babok, a prática de *mandji* permanece arraigada, constatando-se a sua penetração no setor moderno, influenciando os atores no exercício das funções burocráticas, ou seja, constata-se a *mandjização* do sistema estatal guineense.

Os casos de conflito analisados testemunham a modernização das comunidades manjaco e a *mandjização* do Estado na Guiné-Bissau, sendo confirmadas pela existência de uma simbiose de normas pelos atores (saberes locais e o saber universal) durante os processos de resolução de casos de conflitos submetidos à sua apreciação. Estes casos testemunham igualmente a existência de uma pluralidade de ordenamentos jurídicos, por em cada caso de conflito participarem várias instituições na sua resolução.

CAPÍTULO I REFLEXÃO SOBRE O ESTADO E A REALIDADE COLONIAL NA GUINÉ-BISSAU

A elaboração desta tese apoia-se na combinação das diferentes reflexões teóricas, principalmente as que emergiram das epistemologias do Sul. Assim, neste capítulo num primeiro momento destacam-se as características da administração colonial na Guiné-portuguesa, por este país ter experimentado uma forma de colonização denominada enquadramento para exploração, que se reflete depois no Estado pós-colonial guineense tal como ele se apresenta. Faz-se uso do pensamento abissal conceptualizado por Boaventura de Sousa Santos (2007), de forma a ilustrar as relações no período colonial, destacando-se instrumentos jurídicos criados na época para legitimar a superioridade do colonizador face ao colonizado. Na verdade, a linha abissal separa de forma rígida o colonizador do colonizado e exige que este seja declarado inexistente, destruindo todos os vestígios que podem patentear a sua presença. A destituição dos valores e artefactos que representam o universo cultural do colonizado reflete-se na ausência de quadro de referência deste, engendrando nele um dilema, uma vez que o quadro de orientação que lhe é imposto não lhe é inteligível. Deste modo, o colonizado é obrigado a agir com base num quadro que lhe é estranho, culminando em várias incertezas. Essas incertezas persistem na vida do colonizado mesmo depois de alcançar uma nova condição política que lhe outorga o título de descolonizado através da colonialidade do poder, ou seja, as injustiças vividas pelo colonizado durante o período colonial continuam presentes nas comunidades sobre as quais desenvolvemos esta tese em particular e na Guiné-Bissau em geral. Este quadro justifica que neste trabalho seja problematizado o conceito de incerteza, de modo a proporcionar a sua melhor compreensão. Num segundo momento, destaca-se a colonialidade como a face invisível da modernidade ocidental, apesar do silenciamento do sujeito colonizado e da sua experiência em nome de um “saber universal” válido em todas as sociedades. O que faz com que o conhecimento produzido, diferentemente do autoproclamado como “universal”, seja classificado de tradicional, indígena e residual.

1. A Guiné-Bissau: um território para exploração económica

Antes da conferência de Berlim onde foi decidida a partilha da África, a posição dos portugueses naquela que viria ser a Guiné Portuguesa era indefinida, mantendo este território uma situação de precariedade quanto à sua opção política, especialmente porque se vislumbrava já o seu enquadramento, dentro do ordenamento económico colonial, como colónia de exploração (Mendy: 1992). Para o mesmo autor, apesar de mais de quatrocentos anos da presença dos portugueses, esta potência colonial tinha dificuldades na concretização da ocupação efetiva deste território, um dos requisitos estipulados na conferência de Berlim. Assim, uma das estratégias utilizadas por Portugal para efetivar a sua presença na Guiné foi a de intervir nas lutas que ocorriam entre os diferentes grupos étnicos deste território, aliando-se e colaborando com algumas das elites no poder de forma a *dividir e conquistar* (Mendy, 1992:42). Esta estratégia contribuiu para que esta potência conseguisse angariar nativos, que depois foram utilizados nas campanhas de pacificação. Mendy demonstra que quinze anos após a realização da Conferência de Berlim, e de mais de quatrocentos anos de possessão, o estatuto de Portugal como a potência colonizadora era nominal neste território, onde as campanhas de pacificação que haviam tido lugar antes da conferência tinham tido um sucesso residual, porque:

«Os gentios que recusavam firmemente a ser subjugados, não agiam, obviamente, em conformidade com as declarações de Berlim (as quais desconheciam totalmente), mas reagiam sim às centenárias posturas imperialistas dos portugueses» (Mendy,1992:42).

Após Berlim, um dos primeiros momentos de revolta acontece com a comunidade Bijagó, ainda em 1900, com a recusa em pagar diferentes impostos instituídos pela administração colonial. Foi esta comunidade também a última onde foi alcançada a *Pax Lusitana*, já em 1936. Depois desta última operação, o Governador da então Guiné portuguesa, Luís António de Carvalho Viegas, declarou a efetividade da soberania portuguesa sobre todo território e em todas as suas tribos (Mendy, 1992: 54). Contudo, apesar desta ocupação efetiva *de iure, de facto* não implicava a submissão total.

A política seguida por Portugal na Guiné-Bissau, de manter nesta colónia o mínimo de pessoal administrativo, deveu-se menos ao mito de clima, considerado adverso à instalação de europeus, e mais ao facto de Portugal ter enfrentado a resistência do povo guineense como foi acima referido. A Guiné-Bissau, diferentemente de Angola e Moçambique, que foram colónias de povoamento, contou sempre com uma reduzida presença de quadros europeus. A população branca neste território estimava-se, em 1928, segundo Mota, em 983 indivíduos, tendo aumentado progressivamente para 1226 em 1933, 1419 em 1940 e 2263 em 1950 (1954:61). No caso de Angola e Moçambique, Castelo (2007) advoga que a deslocação da população portuguesa para estes dois países se intensificou ao longo do século XX. Assim, nos anos 40 deste século embarcou-se um número significativo de cidadãos portugueses que foram residir naquelas colónias. A mesma autora salienta que houve uma preocupação, da parte das autoridades competentes, em seleccionar quem devia partir, de modo a evitar a emigração desordenada, e que Angola e Moçambique se transformassem nos espaços de receção de cidadãos pouco abastados, como aqueles que emigravam para o Brasil, Estados Unidos da América, Canadá, França, etc.. Desta forma, a exigência de um nível de instrução básico para quem se desloca para Angola e Moçambique tinha um propósito, legitimar a superioridade da raça branca e evitar que os indígenas conhecessem a pobreza branca. Deste modo, os cidadãos portugueses que residiam nestes países africanos tinham *um estilo de vida* bem distante da matriz europeia e que só fazia sentido, segundo Castelo (2007: 228), naquele contexto do poder colonial. *Estilo de vida* que requeria evitar a *miscigenação* e a *cafrealização*. Portanto, residir naqueles países africanos na época colonial era visto como uma forma de mobilidade social ascendente, sendo uma das formas encontradas para escapar aos constrangimentos que a vida colocava na metrópole. Em colónias de povoamento, como foi o caso de Angola e Moçambique, para além de pressupor a instalação de uma minoria branca significativa no território, foi igualmente feito o apetrechamento desse mesmo território com um conjunto de infraestruturas, semelhantes às existentes na metrópole (hospitais, tribunais, bancos, caixas de previdência, etc.).

A transformação do habitante da Guiné, no conjunto do Império Colonial Português, em indígena, ocorre durante as primeiras décadas do séc. XX, tendo sido consagrado o regime do indigenato no artº 1º, nº 2 da Constituição Política da República, artº 3º do Ato Colonial, artº 1º da Carta Orgânica do Império. Inicialmente, o Estatuto do Indigenato foi aplicado a Angola e Moçambique, tendo-se alargado à Guiné em 1927; na sequência destes dispositivos legais, o indígena ficava submetido a um regime jurídico e político especial. Em 1930 surge o Ato Colonial, onde são condensadas as regras fundamentais da política da administração colonial e, em 1933, a nova constituição que, juntamente com a Reforma Administrativa do Ultramar (RAU), refere em pormenor os princípios do ato colonial; o Estatuto Civil e Criminal dos Indígenas (ECCI) que regulava a situação social e jurídica desta camada da população, estando os seus direitos políticos restritos às suas próprias instituições, sendo excluídos das instituições europeias (artº 7º do decreto 16 743). Todavia, as relações do direito privado entre indígenas e não indígenas eram reguladas pela lei Metropolitana quanto ao direito à propriedade, que se resume sobretudo à terra; a questão não era simples, na medida em que os terrenos dos indígenas (reservas) não podiam ser objeto de concessão por aforamento ou arrendamento. Os direitos civis referentes à família, sucessão, propriedade e obrigações eram igualmente regulados segundo os seus usos e costumes – Ato Colonial (AC), artigos 17º e 22º; Carta Orgânica do Império, artº. 246, decreto 16 473, artº 8º. Cardoso (1992: 37) advoga que este Estatuto do Indigenato (EI) vem confirmar juridicamente a divisão da sociedade em dois grupos distintos: indígenas e civilizados, definindo-se que os primeiros não tinham acesso aos direitos políticos estabelecidos pelas instituições não indígenas - artº. 230 Cardoso (1992: 38).

Os instrumentos jurídicos implementados durante a colonização subjugaram o indígena.

Este entendimento é patente na seguinte citação de Amílcar Cabral:

«Esse indivíduo de raça negra ou seu descendente não era considerado um homem, tanto na vida pública como na privada; no direito ao ensino como no direito a dispor da sua pessoa; na escolha dos seus dirigentes como na sua atividade política; em liberdade como na prisão; nas suas relações familiares como no trabalho; no seu direito à propriedade como no direito de dispor do fruto da sua produção – o indígena não goza dos direitos comuns aos homens, é

obrigado a “gozar” de um estatuto especial de acordo com a Constituição Portuguesa, em cuja elaboração ele não participou» (Cabral, 1976: 86).

A questão laboral, a transformação do indígena em força de trabalho controlada por um regime legal que sancionava o trabalho obrigatório, foi um dos passos importantes para a consolidação da exploração económica da Guiné. A estrutura económica e social da Guiné nos anos 40 era o reflexo da política seguida por Portugal em relação a esta colónia, isto é, uma política que não permitiu o desenvolvimento das infraestruturas económicas e sociais. A ação dos portugueses na Guiné foi exercida sob forma de economia de resgate, ou seja, apenas explorando as riquezas que os nativos colhiam e o que de resto se podia conseguir sem grandes investimentos (Zanatti, 1946: 7-8; Cardoso, 1992: 41). A economia da Guiné portuguesa nesta época era frágil e baseava-se na monocultura de amendoim, não tendo passado de uma economia de pequenos agricultores. Todavia, depois da pacificação do território continental, quase uma dezena de firmas europeias tinham sido encorajadas a estabelecer plantações para o cultivo de colheitas de exportação, mas os baixos salários pagos aos gentios segundo Cardoso culminaram na inviabilidade das mesmas. O setor de serviços era igualmente pouco desenvolvido, porque nos finais dos anos 40 a extensão total da rede de estradas abertas ao trânsito era de 2924 Km; havia apenas um Banco, uma Caixa de Aposentações e Pensões às Famílias de Funcionários Públicos da Colónia, um Migalheiro da caixa¹¹ e abertura do aeroporto de Bissalanca; foi construído o depósito de medicamentos do hospital de Bissau e uma lavandaria e estufa, foi concluída a obra da maternidade de Bissau e o pavilhão insetário para o tratamento da doença do sono e uma sala para autópsias; foram abertas pelo menos 13 escolas missionárias em diferentes partes do território; em termos culturais temos nessa altura um Museu da Guiné-Portuguesa (MGP), Centro de Estudos da Guiné Portuguesa (CEGP) e Boletim Cultural da Guiné Portuguesa (BCGP); foram criados decretos que contribuíram para a intensificação das mudanças iniciadas,

¹¹ Que visava a constituição de um fundo especial, que por falecimento do sócio ou pensionista inscrito, concedia os seus herdeiros um montante pecuniário para a satisfação das suas necessidades imediatas. Esta caixa concedia empréstimos aos municípios e o Estado garantidos pelo governo e particulares, garantidos por hipoteca desde que esta recaísse sobre prédios urbanos de construção de longa duração (Cardoso, 1992: 48).

tais como o decreto nº43 893 que revoga o estatuto do indígena; o decreto 43 730 que alarga a participação dos africanos na administração local; o decreto 43 894, que incide sobre o domínio público, e cria para o colono português na Guiné a possibilidade da ocupação efetiva da terra; o decreto 43 895, instrumento jurídico que se destinava a criar meios eficazes para promover a fixação da população europeia na Guiné (Cardoso, 1992). Após a Segunda Guerra Mundial constatou-se uma intensificação da imigração da população branca da metrópole para a Guiné, passando do mito do clima para o mito do planalto (Mota, 1954: 63; Cardoso, 1992: 52). De realçar igualmente que nos anos 50 a densidade populacional da população branca na Guiné era de 7 h por cada 100 km² e havia 15,9 indígenas por km² para administrar e com quem comerciar, enquanto em Angola era de 3,2 indígenas e em Moçambique 7,4 (Mota, 1954:69-70; Cardoso, 1992:53). A elevada densidade populacional dos indígenas, associada a uma fraca presença da população branca, testemunha que o indígena era a maior riqueza da Guiné.

Contudo, as reformas implementadas em 1961 na prática não permitiram ultrapassar a separação da sociedade em duas categorias, pelo contrário, registou-se uma maior hierarquização entre as duas camadas. Cardoso destaca que entre os africanos se forma um primeiro grupo constituído por quadros superiores e médios e que permanecia reduzido devido às limitações que o próprio sistema impunha, vedando aos indígenas adquirir instrução; num escalão imediatamente inferior formou-se um grupo constituído por pequenos funcionários, empregados do comércio contratados, apelidado *Grande Camada dos Assalariados (GCA)* por Cabral, cuja diferenciação social e geográfica não favorecia a formação de uma consciência de classe,¹² e por fim os *proto-assalariados urbanos*. Apesar das diferenças existentes no seio deste grupo, havia um denominador comum que os unia: pertencerem todos à classe dos dominados, formando assim um conjunto face ao opressor.

¹² Operários de oficinas, de reparações ou de pequenas fábricas, empregados do comércio sem contrato que vendiam o seu trabalho ao dia, empregados dos portos dos navios e dos transportes de mercadorias ou de produtos agrícolas, criados e a mão-de-obra dos Armazéns - a diferenciação.

As reformas sociais intensificaram-se com a chegada ao território de António Spínola, um alto oficial das Forças Armadas portuguesas que já tinha estado em Angola. A primeira tarefa que se dignou fazer foi solicitar ao serviço das províncias e aos comandos militares a elaboração de um estudo detalhado sobre os problemas do território, por forma a inteirar-se da verdadeira situação do território. Segundo Amado, a realização deste estudo implicou o contacto direto com quase todas as comunidades que constituem o país, num intervalo de tempo de cinco meses. Terminado este mapeamento, Spínola batizou as estratégias que pretendia implementar de: “*Por uma Guiné melhor*” (Amado, 2011:253), um projeto que visava revolucionar o país no plano social, porque carecia de tudo. O mesmo autor sublinha que em dezembro de 1969, o Comandante-Chefe das Forças Armadas da Guiné produziu um outro documento confidencial, intitulado *A Solução do Problema da Guiné*, sendo o primeiro documento oficial que ilustra de forma pormenorizada as condições encontradas no território (Amado, 2011:250). Que culminou na criação de várias diretivas: a diretiva 43/68 de 30 de setembro, que visava proceder à reorganização da população das tabancas em autodefesa, observando escrupulosamente a diversidade étnica na distribuição da mesma, de modo a evitar a eclosão de conflitos étnicos; uma outra diretiva, a 49/68 de 16 de outubro, estipula de que forma esta reorganização deveria ser operacionalizada. A promoção social das populações prevista no Plano Diretor do Comandante Chefe (PDCC) visava consolidar a ideia de que havia atingido um dos pontos mais centrais da estratégia “Por Uma Guiné Melhor”; em consequência, as populações estariam ao lado da potência colonial em vez de interiorizarem as ideias defendidas pelos guerrilheiros, por verem as suas condições sociais melhoradas pela potência colonial. Assim, faltando-lhes o apoio da população, estes guerrilheiros seriam incapazes de resistir por muito tempo. Esta alavanca de Spínola é denominada por Amílcar Cabral de *Política de Sorriso e de Sangue (PSS)* (Amado, 2011:278).

Amado demonstra que várias iniciativas sociais foram desenvolvidas durante este período, nomeadamente: o abastecimento de água e saneamento aos aglomerados habitacionais das regiões mais interiores; a construção de residências para as

autoridades tradicionais, melhorias das habitações e construção de centros de convívio, onde melhor pudesse ser divulgada a mensagem portuguesa; a construção de um centro materno-infantil em Bissau, dispensários polivalentes e postos sanitários no interior da província; reequipamento de hospitais regionais e rurais e intensificação das campanhas contra a doença do sono, tuberculose e paludismo; construção de postos escolares e escola de formação de professores em Bolama e manutenção dos respetivos cursos com especial projeção para o desenvolvimento agrícola; aquisição de alfaias agrícolas, recuperação de terrenos, aquisição e distribuição de sementes selecionadas, melhoria e criação de espécies animais para aumentar os recursos das populações rurais, instituição de um emissor, tendo sido criada uma rádio, o programa das forças armadas dirigido a toda a população e que era emitido três horas, semanalmente, em várias línguas locais. Assim, a chamada estratégia contra-subversiva passou por uma política de promoção social (Amado, 2011: 255-272). Todavia, segundo o mesmo autor, a implementação destas medidas dependia forçosamente da paz que implicava automaticamente a aniquilação do PAIGC .

Grosso modo, a administração pública da Guiné portuguesa teve efetivamente o seu início no século XIX, sendo Cacheu ponto de partida para a sua instalação. A administração instalada nesta colónia visava criar condições necessárias para a integração no sistema político-económico dominante da metrópole das estruturas político-sociais e económicas da Guiné portuguesa. Amado indica que tais condições são legitimadas pelas campanhas de pacificação concretizadas por Teixeira Pinto sobre a monetarização da economia, através da instituição do trabalho forçado, de forma que o Estado Novo possa realizar os seus objetivos políticos e económicos. Esta administração era composta por catorze serviços e todos tinham um fraco desenvolvimento, como foi acima demonstrado, porque tinham as bases inadequadas, que eram claramente incapazes de levar a cabo até a mais elementar das políticas sem apoio das forças armadas. Forrest sublinha que foi com base no exército colonial que foi aplicada a maioria dos decretos oficiais, especialmente aqueles com alguma relevância fora da capital, não apenas durante o período do intenso controlo administrativo do colonialismo (1940-1950) mas

ainda fortemente durante a luta armada de libertação nacional (1962-1973) (Forrest, 1993: 61).

Em 24 de setembro de 1973 foi proclamada a independência unilateral da Guiné-Bissau, mas o novo Estado pós-colonial nasce sem nada, isto é, sem recursos económicos, sem infraestruturas e sem quadros. A política de administração colonial deixou sequelas ao novo Estado, na medida em que os instrumentos jurídicos implementados durante a colonização excluía os guineenses do sistema de ensino e automaticamente da administração pública. Desta forma, depois da independência o novo Estado não possuía recursos humanos preparados para assumir a administração do País. É neste quadro que Forrest (1993:61) destaca que, com o fim do governo colonial, as pernas e os braços físicos administrativos do Estado centralizado foram destruídos, tendo ficado um cérebro burocrático enfraquecido e carente de direção administrativa experiente. Assim apesar das dificuldades para implementar políticas, os órgãos do Estado são estabelecidos e institucionalizados.

2. Da evangelização e da escravatura: uma reprodução do pensamento abissal

A análise do período marcado pela evangelização, colonização e escravatura na Guiné-Bissau impõe a necessidade de recuarmos um pouco no tempo, tecendo breves considerações sobre o reino de Kaabul, por forma a fornecermos uma visão holística da historiografia do País.

Na verdade, a região que hoje corresponde geopoliticamente à Guiné-Bissau, segundo Augel (2007), quase se confunde com a dos reinos mandinga. Com efeito, os Mandinga, vindos do Alto Níger, professam o islamismo, constituíram o império do Mali e estendiam-se por uma vasta área na parte ocidental interior africana, que resultou na fundação do Estado de Kaabunké, nas planícies da alta costa da Guiné-Bissau. Assim, o império de Kaabu, cuja capital era Kansala, resultou da expansão do império do Mali, na medida em que os mandingas vindos do interior da África se expandiram através de invasões e impuseram progressivamente a sua

dominação a outras comunidades, deslocando-se para a costa. Nesta perspetiva, o Estado de Kaabunké atingiu o seu apogeu nos séculos XIII e XIV, permitindo à comunidade mandinga dominar várias comunidades animistas, tais como os Manjaco, Bijagó e Balanta, apesar destes conservarem as suas religiões, diferentemente dos Biafadas que passaram pelo processo de malinkização ou mandinguização. Contudo, no séculos XV e XVI, iniciou-se a expansão da comunidade fula, que também estava sob o domínio da comunidade mandinga e que se libertou desta, depois da queda do reino de Kaabu em 1867 (Augel, 2007:51).

Antes da chegada dos primeiros missionários e colonizadores em 1446 à Guiné-Bissau com o objetivo de evangelizar e colonizar, por considerarem este território um espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber universal, os vários grupos étnicos que viviam neste espaço tinham a sua própria religião, usos e costumes, em que se baseavam os seus comportamentos e atitudes.

Mendy sublinha que, apesar de Álvaro Fernandes ter desembarcado na Ponta Varela (noroeste da atual Guiné-Bissau) no século XV, a dominação efetiva só teve início nas primeiras décadas do século XX, após a pacificação final do continente em 1915 e do Arquipélago dos Bijagós em 1936. O tempo durante o qual o poder colonial se apoderou efetivamente da então Guiné Portuguesa foi relativamente breve, menos de 60 anos no continente e 37 anos nas Ilhas Bijagós. Contudo, o mesmo autor menciona que foi um período que se caracterizou por atos de brutalidade do colonizador sobre o colonizado, conjugados com a obstinada recusa do colonizador de negociar uma transição pacífica para a independência (1992, 1994, 1997: 22;

A partir do contacto com europeus, cuja maneira de estar era diferente da dos colonizados, registou-se uma intensa violência sobre a população autóctone. Os nativos eram obrigados a regerem-se por um código de conduta que não conheciam e de que não se apropriavam. Esta imposição criava situações de incerteza e de mal-estar. As práticas decorrentes do contacto e da imposição das ditas regras visava inferiorizar o colonizado, por o colonizador o considerar ignorante e inferior.

Mendy destaca que a ordem construída pelos africanos durante o seu desenvolvimento histórico foi desarticulada desde a chegada dos colonizadores, que justificavam que todas as suas ações eram destinadas a salvar os africanos do estado deplorável em que se encontravam, uma justificação e mostra de superioridade ofensivas e agressivas para o universo africano. Esta linha de pensamento é patente na seguinte citação: “O colonialismo e o imperialismo roubaram aos africanos a sua independência e a sua terra, a sociologia do colonialismo roubou-lhes a cultura e a identidade” (Magubane, 1971: 429 *apud* Delgado Salazar, 1991: 83).

Devalle (1983, 1984:171) destaca que o panorama cultural dos colonizados é destruído, os valores são escarnecidos, suprimidos e esvaziados. Copans (1974) realça que, na relação entre dominantes e dominados, a antropologia coloca-se do lado dos dominantes e o seu conhecimento científico é uma justificação da “superioridade”. Com efeito, na ciência dos dominantes, o funcionalismo delineou e legitimou o objeto de estudo criado pelo colonialismo nas mãos da antropologia, os povos primitivos estabeleceram o trabalho de campo como prática de contacto direto para a obtenção de informação. Malinowski argumenta que os europeus chegaram a África com objetivos bem determinados, um deles faz com que se esteja perante o aniquilamento de uma cultura por outra em África e não perante culturas em contacto.

«É o africano que deve ser convertido ou contratado como mão-de-obra, quem tem que ser educado ou transformado num consumidor de mercadorias importadas, que tem que ser pacificado e submetido à lei ou treinado como servente doméstico útil» (Malinowski, 1938: 15 *apud* Devalle, 1983).

Mendy (1997) demonstra que a missão portuguesa em África era a de trazer a salvação e a civilização aos ímpios. Sublinha que era escamoteado o verdadeiro motivo dos descobrimentos, que era sem dúvida o motivo económico. No caso concreto da Guiné-Bissau, a missão evangelizadora e civilizadora¹³, “o fardo do homem branco” (Santos, 2006), apresentada como essência da filosofia colonial portuguesa, é legitimada juridicamente pelo Ato Colonial de 1930, que criou o

¹³ Macamo (2005b) debruçou-se sobre os paradoxos engendrados pelo colonialismo e o impacto das várias contradições na política no período pós-colonial.

Estatuto do Indigenato. As disposições deste ato conferiram formalmente o caráter fascista ao poder colonial, na medida em que proclamou, com arrogância, a essência orgânica da nação portuguesa realizar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e civilizar as populações que albergavam.

Para Mendy, a política portuguesa de assimilação estava ligada à missão civilizadora e baseava-se na crença da superioridade natural da cultura portuguesa, considerando os colonizados ou gentios intrinsecamente inferiores, de modo que era necessário gradualmente arrancá-los da sua suposta condição primitiva e selvagem e civilizá-los à imagem dos portugueses. Destaca que este processo envolvia a destruição das sociedades tradicionais, a inoculação da cultura portuguesa e a integração de assimilados destribalizados e lusitanizados na sociedade portuguesa. Assim, a missão civilizadora seria realizada através de uma educação colonial lusocêntrica e de um regime de administração nativa fortemente repressivo. Demonstra que o regime do indigenato, que implicava o trabalho forçado¹⁴ e castigos corporais, foi abolido apenas em 1961 devido à pressão internacional a favor das independências (Mendy, 1997: 23-25).

Uma das formas a que se recorreu para fortalecer a linha abissal que separava as duas categorias da população foi a coexistência durante o período colonial de dois sistemas de ensino, um para filhos de assimilados/civilizados e outro para gentios/incivilizados.

O primeiro visava criar um reservatório de colaboradores de forma a garantir o *status quo*, enquanto o segundo pretendia apenas ensinar os filhos de gentios a ler, a escrever e a contar, mas não de os dotar de formação superior qualificada. Esta limitação

¹⁴ Após a pacificação no território continental em 1915, a produção de amendoim aumentou vertiginosamente, tendo a administração colonial implementado o pagamento do imposto de palhota em dinheiro, para obrigar os gentios a cultivar as colheitas de exportação. Apesar do aumento registado, as exportações de amendoim continuam a ser mais baixas que as registadas na Gâmbia no mesmo ano (Mendy, 1990: 28).

em expandir o ensino a todos os estratos da população refletiu-se na criação do liceu apenas em 1958¹⁵.

Quijano destaca que foi a partir do contacto entre o colonizador e o colonizado que a população de todo o mundo foi classificada em identidades raciais e dividida entre os dominantes/superiores e os dominados inferiores. O mesmo autor destaca que a cor da pele foi definida como a marca racial diferencial mais significativa, por ser mais visível, entre os dominantes superiores ou europeus de um lado, e o conjunto dos dominados inferiores não europeus do outro, tendo associado aos dominantes superiores europeus o atributo da raça branca e a todos os dominados inferiores não europeus o atributo da raça de cor. Neste quadro, a escala de gradação entre a raça branca e cada uma das outras de cor de pele intermédia foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação racial (Quijano, 2000a, 2000b, 2001, 2010: 107). Grosfoguel retoma a mesma perspetiva e realça que a denominação dos povos colonizados desde a época colonial à época contemporânea assumiu diversas formas: de povos sem escrita no séc. XVI para a de povos sem história nos sécs. XVIII e XIX, povos sem desenvolvimento no séc. XX e finalmente, no séc. XXI, povos sem democracia (Grosfoguel, 2002, 2006, 2010: 410). Esta classificação adjetiva impregnada de estereótipos permanece intocável até aos nossos dias.

É a partir desta conceção que Grosfoguel sublinha que os desenhos globais articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho foram feitos segundo um centro e uma periferia, o que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não europeus.

O trabalho de Dussel (1994, 2001, 2010) é bastante ilustrador da conceção preconceituosa do poder colonial, na medida em que demonstra que o *ego cogito* cartesiano (penso, logo existo) foi substituído durante a colonização pelo *ego conquisto*

¹⁵ A Guiné-Bissau dispõe de um liceu 100 anos após a criação do lendário seminário-liceu de São Nicolau em Cabo Verde (Trajano Filho, 2005).

(conquisto, logo existo). Assim, os não europeus não pensam e não conquistam, portanto não existem, como demonstra a suposta superioridade do colonizador europeu, o que se traduz numa autêntica violência simbólica, atingindo o seu ponto alto a partir do momento em que a população colonizada em África foi transformada em objeto, em mercadoria, para alimentar o capitalismo.

Tudo o que as diversas comunidades, no caso concreto desta tese os manjaco, adoravam, como seus deuses, nomeadamente os seus *baluguns* (ancestrais) que são representados através de *itchap* e *iran* – que serve de ligação entre estes e os seus ancestrais –, foi substituído por valores cristãos, que tinham como pedra angular a Bíblia e Jesus Cristo. Todo o saber que reproduziam foi substituído pelo “saber universal”.

Neste quadro, a violência simbólica foi forte, por a colonização transportar consigo o capitalismo e o imperialismo, que tinham por ambição procurar novos mercados, extravasando as diversas representações e as diversas dimensões do colonizado à mercê da única e inquestionável verdade – o paradigma socioeconómico e cultural ocidental, paradigma que simplificou todas as outras formas de organização reduzindo-as à não existência nos locais da sua legitimidade.

O *pensamento abissal* proposto por Santos (2007) ilustra de uma forma clarividente este período, ou seja, retrata a realidade que decorre do contacto entre o colonizador e o colonizado. A realidade social foi dividida em dois universos distintos através de uma linha abissal¹⁶: o colonizador de um lado da linha e os manjaco (colonizados) do outro, sendo esta divisão tão forte que fez desaparecer a realidade dos manjaco, a sua realidade ficou ignorada como se ela não existisse na medida em que as duas realidades não podem coexistir em simultâneo. De um lado da linha, os manjaco eram conotados com a desordem, com as crenças e com a magia.

¹⁶ A colonização legalizava e consagrava a discriminação racial e cultural que pesou sobre a vida política da Guiné durante todo o período colonial, pondo em concordância as disposições legais com a ideologia (Cardoso, 1992: 38).

A legislação denominada diploma dos cidadãos surge mais tarde e visava suprir a designação de assimilados, estabelecendo um conjunto de condições necessárias para alcançar o estatuto de cidadão. Condições essas quase inacessíveis aos nativos, mantendo-se a *linha abissal* que separa os *civilizados* dos *gentios*.

Ou seja, onde impera o *sem lei*, sendo os locais associados ao caos, às práticas *cafreaís* seguindo a máxima de Pascal destacada por Santos que postula que *para além do equador não há pecados*. Quer dizer que é um espaço livre em que o colonizador poderia fazer tudo o que pretendia por ser um espaço desprovido de conhecimento, constatando-se apenas algumas construções.

Santos demonstra que a *emancipação e regulação* é a lógica aplicada ao lado da linha do colonizador, enquanto que a *apropriação e a violência* se aplicam ao lado dos manjaco (colonizados). A *apropriação* e a *violência* tomam diferentes formas de cada lado das linhas abissais jurídica e epistemológica, na medida em que a *apropriação* implica incorporação, cooptação e assimilação; a *violência* suscita destruição física, material, cultural e humana. Ainda para este autor, na prática é profunda a interligação entre a *apropriação e a violência*, destacando que no domínio do conhecimento a *apropriação* pode significar o uso do manjaco (colonizado) como guia e o uso dos mitos e das cerimónias locais como instrumentos de conversão, a pilhagem dos conhecimentos desta comunidade sobre a biodiversidade; a *violência* é exercida através da proibição do uso da língua manjaco em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial. Santos sublinha que, no direito, a tensão entre *apropriação e violência* é particularmente complexa por recair sobre o valor, como por exemplo o tráfico de escravos e o trabalho forçado, o uso do direito tradicional reinventado e a manipulação das autoridades tradicionais através do governo indireto, pilhagem de recursos naturais, deslocação maciça de populações, guerras e tratados desiguais e assimilação imposta.

O mesmo autor destaca que na lógica de *regulação emancipação* que é própria do lado da linha do colonizador não se regista a distinção matricial entre o direito das pessoas e o direito das coisas, uma vez que a lógica de *apropriação violência* reconhece apenas o direito das coisas, sejam elas humanas ou não (Santos, 2000, 2002a, 2006, 2010a: 29-31, 2010b).

Colonizar a África tornava-se numa missão civilizadora, carregada de sofrimentos, onde os “nativos” representavam a desordem, a sujidade, a ausência de conhecimentos, associadas a uma degradação física e a um ambiente maligno onde habitava o selvagem, o animal colonial (Fanon, 1967; Comaroff e Comaroff, 1993; Meneses, 2003: 687). Meneses vai mais longe, destacando que ao transformar o nativo em animal, ao transpô-lo para o universo da natureza, o colonialismo impunha a desqualificação dos vários saberes em África e enfatiza que a ciência moderna é como que um pilar da civilização, mesmo nos locais onde os quadros normativos não correspondem às representações das comunidades que lá vivem. Para a ideologia colonial o progresso, sinónimo de civilização, significava eliminar as diferenças históricas, a cultura tradicional característica dos nativos por esta estar associada ao “atrasado” e ao “primitivo”, adjetivos que degradam a condição do colonizado e que justificam a missão civilizadora¹⁷ (Meneses, 2005: 687).

3. Colonização: um modo de produção de incertezas na Guiné-Bissau

A evangelização, a colonização e escravatura tiveram consequências nos contextos em que se instalaram através da apropriação/violência que estes processos representavam, visando destruir os quadros de referência de muitas comunidades na Guiné-Bissau, refletindo-se em várias modalidades de incerteza. Assim, a colonização é um processo político que vai criar um mapa colonial e que vai impor uma leitura eurocêntrica da Guiné, para além da sua subalternização.

As populações autóctones eram confrontadas com um dilema: por um lado eram obrigadas a apropriar-se de regras que não lhes eram familiares, que não lhes eram inteligíveis na sua perceção do mundo, por não fazerem parte do seu arsenal de valores socioculturais; por outro, eram obrigadas a interiorizar essas regras como

¹⁷ Esta questão foi realçada por Delgado Salazar demonstrando que a relação de desequilíbrio estabelecida entre colonizador e colonizado resultou na imposição de uma ordem unilateral por parte do branco, o qual assumiu a missão de civilizar que lhe conferia superioridade em relação ao negro. O mesmo autor sublinha que a imagem do homem branco surge como modelo de hegemonia e de poder dos brancos apoiada e reafirmada pelo poder colonial, que não reconhece o contributo africano para o progresso. Argumenta que a África está carregada de preconceitos que desfiguram a sua realidade, apesar de ser uma realidade estruturada articulada e coerente; e que os conceitos utilizados para caracterizar as sociedades tradicionais africanas foram forçados a partir de realidades que lhes são alheias (Delgado Salazar 1991: 70).

se fossem suas, por imposição destes três processos em simultâneo (a evangelização, a colonização e a escravatura). Assim, nas atitudes e nos comportamentos das populações no contexto societal da colonização e que hoje ainda continua presente, registam-se dois tipos de lógica: por um lado, as normas do sistema colonial e da colonialidade e, por outro, as normas do sistema costumeiro com as quais as populações estão familiarizadas.

O processo de colonização, sendo um processo que contemplava um emaranhado de normas que os nativos não dominavam, criava mal-estar nesta população. Estas regras não faziam parte da sua cosmovisão, não sabiam o que poderiam esperar deste processo. No caso concreto das comunidades manjaco de Babok e de Tchur, onde recolhemos informações para elaborar esta tese, a emigração foi um dos processos utilizados para evitar as exigências que o processo de colonização impunha, nomeadamente a obrigatoriedade do trabalho forçado e do pagamento do imposto. Assim, estas exigências que o sistema colonial impunha despoletavam incertezas no seio da população colonizada. Sendo a incerteza o conceito fundamental neste trabalho e que irá ser explorado ao longo do desenvolvimento da tese, consideramos pertinente defini-lo, por um lado, e proceder ao seu enquadramento no seio das discussões académicas, por outro.

A incerteza no âmbito deste trabalho define-se como uma ausência temporária de quadros normativos em consequência do processo de imposição de um modelo de conduta que não é familiar. Contudo, para Macamo, a incerteza significa *não saber agir numa determinada situação* (2005a: 70).

A definição que atribuímos neste trabalho ao conceito de incerteza é mais restrita, enquanto a definição apresentada por Macamo é mais ampla, uma vez que na sua conceção podemos encontrar incertezas tanto nos modelos que nos são familiares como nos que não nos são familiares. Enquanto a definição restrita de incerteza considera o contacto com valores estranhos mas que nos são impostos, a definição ampla destaca a ausência de resposta em qualquer situação de interação social. Macamo sublinha que a incerteza alerta-nos para a fragilidade da interação, uma vez que em qualquer interação social se regista um elemento de incerteza sobre os seus

resultados. A discussão em torno do conceito de incerteza conduz-nos, automaticamente, às teorias da contingência, do risco e da modernização em sociologia, pois a maior parte da interação social baseia-se em suposições, segundo as quais os indivíduos veem as coisas da mesma maneira e a realidade social representa uma ordenação sistemática de experiências locais. Com base nesta definição, o paradigma socioeconómico, político e cultural imposto na então Guiné Portuguesa em geral e nas comunidades de Bachil e Utia-Côr em particular não representava uma ordenação sistemática da experiência local, mas sim uma experiência não contextualizada, portanto que não tinha significado para estas comunidades.

A experiência africana de modernidade é um processo de constantes transformações. Estas transformações constantes geram, simultaneamente, incertezas. Macamo realça que passamos das incertezas para as “certezas” quando os fenómenos que dão substância a determinada realidade adquirem significados no seio de um contexto da experiência de base, porque os indivíduos são capazes de participar nessa realidade da sua experiência de base e partilhar os significados que lhes são constitutivos através da experiência do quotidiano (Macamo, 2005a: 70).

Esta constatação retrata a situação colonial, em que ao colonizado eram impostas normas que não emergiam da sua experiência de base e não lhe eram inteligíveis, o que faz com que a sua vivência neste período fosse impregnada de constantes incertezas. Assim, a sociologia convencional parte do pressuposto segundo o qual a vida social constitui uma realidade ordenada e que nenhuma interação social é possível com a ausência de normas.

É neste sentido que Berger e Lukmann (2010) propõem uma forma muito adequada de evidenciar as incertezas, considerando que em tudo quanto fazem no seu quotidiano os indivíduos transformam situações problemáticas em situações não problemáticas através da tipificação de papéis e funções. Macamo realça que o problema da ausência de quadros normativos pode ser ultrapassada pelo recurso a estratégias comunicativas que têm por objetivo domesticar a incerteza. O mesmo argumento é registado em vários trabalhos de Santos (2002b, 2006, 2010a),

quando defende nos pressupostos básicos do seu conceito da *ecologia dos saberes* que a inteligibilidade sobre o “outro”, ou seja, sobre outros saberes, só será possível através do diálogo e da tradução, devendo esta tradução ser feita com prudência para não perdermos a identidade.

Para Macamo, a incompletude das culturas justifica que a noção de *ação social* seja suficientemente abrangente e que possa contemplar as duas preocupações: por um lado, a resposta direta às ações dos outros e, por outro, a ignorância. Segundo este autor, a primeira preocupação prende-se com aquilo que é denominado ação social com significado, enquanto a segunda recai sobre aspetos estruturais, isto é, o contexto em que a ação tem lugar sem que os intervenientes tenham consciência da mesma (2005a: 70).

Esta posição é realçada também por Santos quando chama a nossa atenção para a incompletude das culturas, significando que existem situações a que a nossa cultura não consegue dar resposta, sendo necessário recorrer a outras culturas para obter essas respostas. Esta é a parte ignorante da nossa cultura. Mudimbe (1988), Said (1979) e Macamo (2005a) recorreram ao exemplo do encontro entre colonizado e colonizador para ilustrar a situação em que a ação possa ter lugar sem que os intervenientes tenham consciência dela, destacando *o poder discursivo* usado pelos europeus como estratégia de justificação da sua presença, através do qual foi criado um contexto que proporcionou uma interação social, ou seja, que deu sentido ao que os outros faziam de modo a diminuir as incertezas na ação.

Contudo, Macamo demonstra que o entendimento partilhado não é absolutamente necessário nem a falta dele pode levar à impossibilidade de interação, mas são necessários os métodos através dos quais os indivíduos ganham a certeza para saber como agir (2005a: 71). Neste quadro, a domesticação da incerteza proposta por este autor impede os indivíduos de darem a sua realidade social por adquirida, ou seja, os indivíduos em África experimentam a contingência da vida social como parte constitutiva do seu dia-a-dia.

A partir do momento em que a então Guiné Portuguesa foi confrontada com a evangelização, a colonização e a escravatura, o território experimentou uma contingência que nunca tinha vivido. Não estamos a defender neste trabalho que não havia incertezas antes do contacto com europeus. Se revisitarmos a definição proposta por Macamo sobre a incerteza concluiremos que os manjaco se confrontavam com as incertezas antes da colonização, incertezas que decorriam das rivalidades produzidas no interior das suas comunidades. Eram incertezas endógenas, que exigiam mecanismos de controlo diferentes dos que eram necessários para responder às incertezas criadas a partir do exterior, a partir da colonização.

Analisando os elementos nesta perspetiva, o problema da contingência parece constituir o ponto de partida para qualquer descrição ou análise da realidade social em África (Macamo, 2005a), na medida em que foi e continua a ser o continente que está mais exposto às duas formas de incertezas em simultâneo – as incertezas endógenas e as exógenas. Este ponto de partida necessita de uma noção de ação social suficientemente abrangente, que tenha em consideração as ações de outros. Assim, estamos em presença de uma ação social com significado e com aspetos estruturais, isto é, o contexto em que a ação poderá ter lugar sem que os intervenientes tenham consciência dela.

A perspetiva da incerteza como risco foi desenvolvida por Douglas (1992), distinguindo o risco entre a insegurança e a incerteza, justificando que o risco é uma resposta à insegurança, enquanto a magia é uma resposta à incerteza. A constatação desta autora aplica-se a Bachil e Utia-Côr, por serem comunidades que durante a colonização recorreram à emigração como uma forma de contornar a insegurança criada pelas exigências do poder colonial. Mas também o processo de emigração contempla em si riscos que faziam com que essas comunidades recorressem à magia como forma de contornar a incerteza – a prática da adivinhação do futuro era e continua a ser solução para ultrapassar as incertezas.

Beck (1986, 2010) considera que a incerteza não pode ser dissociada da noção de risco e questiona sobre o que faz com que a coesão das sociedades modernas esteja ligada à questão de incerteza.

Na mesma ordem de ideias, Giddens *et al.* (1994) afirmam que o risco é característico da sociedade moderna. Todavia, Macamo destaca duas ideias fundamentais em torno da discussão do conceito de risco: primeiro, realça que a tradução do perigo em risco constitui a constante antropológica, e em segundo lugar articula a ação social com a questão da contingência, para demonstrar que o risco é um conceito analítico extremamente útil que as ciências sociais podem utilizar para perceber e descrever a realidade social e sobretudo a realidade social africana, cuja trajetória constitutiva é profundamente caracterizada pela precariedade; sublinha que reduzir a utilidade do conceito do risco à caracterização da sociedade moderna cria limitações no abarcar de novas perspectivas sobre a constituição da ação, da realidade social, sobretudo em África, onde a questão da contingência se colocou historicamente com o colonialismo e com o capitalismo; e pronuncia-se ainda sobre a formação do Estado e os programas de ajustamento estrutural de forma bastante premente (Macamo, 2005a: 74).

O contacto entre o colonizado e o colonizador, concretizado pelos processos de evangelização, colonização e escravatura, apesar de estes processos terem gerado tensões que culminaram em muitas incertezas, fez com que nenhuma destas culturas se mantivesse pura, sem vestígios da outra, depois de quase quinhentos anos de contacto. Esta nova condição foi registada em Bachil e em Utia-Côr, na medida em que identificámos vários elementos da cultura considerada “universal” no acervo da cultura considerada “local”, ou seja, foi constatado o cruzamento entre o “saber universal” e os “saberes locais”. Isto confere-nos legitimidade para destacarmos abordagens que denunciam que a modernidade ocidental foi alcançada pela violência sob forma de colonialidade e que a colonialidade proporcionou uma tomada de consciência da parte de estudiosos para a formulação de uma epistemologia que vai ao encontro do que foi constatado no

terreno, isto é, o cruzamento de saberes em detrimento de um único saber universal.

4. Colonialidade¹⁸: a face invisível da modernidade ocidental

Para a elaboração desta tese escolhemos o conceito da colonialidade para designar as relações entre os países que foram potências colonizadoras e aqueles que foram colonizados no período pós-colonial. O conceito do neocolonialismo denomina igualmente o mesmo tipo de relações. Portanto, os dois conceitos poderiam ser usados como sinónimos, mas no plano analítico apresentam algumas diferenças. A primeira diferença a destacar tem a ver com os contextos donde ambos surgiram: o conceito do neocolonialismo surgiu em contexto africano na época das independências, nos finais dos anos cinquenta e princípios dos anos sessenta do século passado. Nesta época, os líderes proeminentes dos países deste continente punham o acento tónico no crescimento económico para alcançar níveis de desenvolvimento que transformassem esses países em pares de outros considerados mais desenvolvidos. Neste contexto, a economia, na sua versão política, tornou-se no cerne do debate sobre as independências. Para Kwame Nkrumah, que cunhou o conceito, o neocolonialismo correspondia à exploração que os países africanos enfrentam na época descolonial ou às relações assimétricas que ocorrem entre os dois géneros de países. Salientava que se registam entraves aos progressos sobre a consolidação da nação, porque as potências imperialistas tentam criar cisões de modo a desmoronar esses processos. Nkrumah dizia que imperam políticas de balcanização internacional, e que através do neocolonialismo se procura manipular a África. Considerava igualmente que esta política podia ser mais perigosa que a legítima aspiração à independência económica e política. Demonstrava que o nacionalismo atua em África de forma

¹⁸ Mignolo (2003) e Grosfoguel (2010) definem o colonialismo como situações coloniais impostas pela presença da administração colonial – que é o caso do período colonial –, enquanto a colonialidade se refere a situações coloniais contemporâneas tais como a exploração cultural, política, sexual e económica de grupos étnicos racializados subordinados por parte dos grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem existência de administrações coloniais.

disfarçada conduzindo homens e governos, libertos do estigma de dominação política (Nkrumah, 1964, 1965, 1966). A colonialidade surge dos autores latino-americanos no início dos anos 90, um período convulsivo e intensificado pelos processos de globalização e pela deslocação massiva das pessoas e capitais e empresas, exigências com o meio ambiente, etc., que implicaram o surgimento de novos fenómenos complexos que exigem respostas elaboradas. Isto contribuiu para que o conceito de colonialidade congregue várias dimensões, não só o poder, mas também o ser e o saber.

Não queremos defender, nesta tese, que o neocolonialismo também não contemple outras dimensões, mas a dimensão económica é bastante enfatizada – dependência económica, exploração económica. Este privilegiar do aspeto económico é perfeitamente compreensível, se for enquadrado no contexto e época donde emergiu, em que as preocupações se resumiam mais ao desenvolvimento económico. Para Nkrumah, o neocolonialismo cria *Estados clientes*, que são independentes no papel mas, que na realidade, continuam a ser dominados pela potência colonial e encurralados na rede da dependência financeira e diplomática. As potências colonizadoras impõem certos pacotes aos países balcanizados, assegurando o controlo da sua política externa. Do seu lado, estes Estados garantem-lhes as bases militares permanentes no seu território. É nesta perspetiva que Nkrumah considera que a independência de países africanos é uma independência *de iure* e não *de facto*, por o campo de ação destes países ser restrito.

Augel salienta que, em plena época de expansão económica do Ocidente em busca de mercados, surgiu a ideia de modernização, sendo o desenvolvimento definido por parâmetros do crescimento económico tal como foi estipulado pelo Ocidente. Salienta igualmente que o neocolonialismo não é visto como instrumento formal de controlo, nem tão pouco implica a submissão da população nativa ao controlo de um governo metropolitano. Refere-se a um campo mais vasto, a uma forma de domínio através de dependência cultural e sobretudo económica. Realça que o neocolonialismo reflete um tipo de controlo encoberto pelas antigas colónias

através da cooptação das elites nativas e do poder hegemônico local, cúmplices das potências neocoloniais em detrimento dos interesses do povo. Advoga que o neocolonialismo mantém a dependência do antigo colonizado em relação ao antigo colonizador, tanto no plano do trabalho como também no do subconsciente, por o antigo colonizado ter que de se pautar por um padrão de consumo semelhante ao do antigo colonizador, ignorando os seus próprios padrões culturais identitários (Augel, 2007: 145-146).

Para ilustrar o objeto desta tese, que tem a ver com as percepções, atitudes e comportamentos, ou seja, as representações sociais, o conceito de colonialidade enquadra-se melhor, tendo em consideração as suas três dimensões: poder, ser e saber ou conhecimento. Neste sentido, se analisarmos o mundo a partir da perspectiva da colonialidade do poder em vez da perspectiva da modernidade como face libertadora, poderemos concluir que a revolução científica foi concebida como um triunfo da modernidade, ocorrendo a autocelebração em paralelo com a crença emergente na supremacia da “raça branca”, ignorando que a celebração científica, enquanto triunfo da modernidade, ocultava, ao mesmo tempo, a colonialidade do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2003).

Macamo (1999, 2004, 2005b) evidencia a ambivalência da experiência da modernidade em África, sendo esta entendida como o impulso básico da constituição da sociedade africana nos últimos cem anos. Sublinha que a experiência africana da modernidade é única e ao mesmo tempo relevante para teoria social em geral. Por isso, destaca não ser apenas importante descrever esta experiência, mas também reconhecer que essa descrição pode fornecer estudos africanos valiosos, instrumentos analíticos sobre a constituição da realidade social africana. Nesta ótica, Macamo considera ser importante indagar as formas como os africanos negociaram os termos desta modernidade durante o período colonial e no período pós-colonial.

Mignolo demonstra que a colonialidade do poder é uma das faces da modernidade e abre uma nova perspectiva de análise crítica, revelando o lado obscuro desta face. A modernidade ocidental tem evidenciado apenas a parte positiva e escamoteado a

parte negativa, apesar de serem duas faces do mesmo processo. Com efeito, a colonialidade do poder, do conhecimento e do ser sempre oculta a implicação de negação, de repúdio a que o colonizado foi sujeito em nome dos valores da modernidade ocidental – a fé cristã, a ciência, a liberdade, a justiça, os direitos humanos. O mesmo autor realça que a cumplicidade entre a modernidade e o conhecimento, autodefinido como um ponto de chegada planetário, foi ao mesmo tempo a colonialidade enquanto negação epistémica planetária – a descolonização já não é um projeto de libertação das colónias, com vista à formação de Estados-nação independentes, mas sim um processo de descolonização epistémica e de socialização do conhecimento. Sublinha que a colonialidade permaneceu escamoteada com a intenção de que o colonialismo fosse uma estratégia que culminaria na modernidade e na civilização, continuando a ser invisível sob o manto da ideia de que o colonialismo acabou e que a modernidade é tudo o que existe. Para Mignolo, uma das razões para ver só uma metade da história é que esta foi sempre contada do ponto de vista da modernidade, na medida em que a colonialidade é um espaço sem voz (sem ciência, sem pensamento, sem filosofia) que a modernidade tinha e ainda tem de conquistar, de superar e de dominar (Mignolo, 2003: 632-640).

Mendy debruça-se sobre a mesma questão, sublinhando estar patente nas obras de aventureiros-exploradores, de soldados, de administradores ou de historiadores coloniais profissionais, que o passado do continente africano era considerado como sendo unicamente a história do homem branco¹⁹. Destaca também que alguns historiadores afirmam que o mundo deve ao homem branco os incomparáveis presentes da ciência moderna, considerando insignificantes as contribuições dos asiáticos para a conquista da natureza pelo conhecimento e inexistentes os dos africanos. Salienta que alguns autores, tais como Fisher,

¹⁹ Mendy refere que um historiador britânico do século XX afirmava com arrogância: «*Os estudantes, seduzidos como sempre pela cambiante inspiração de tipo jornalístico, exigem que lhes seja ensinada a história da África negra. Talvez no futuro haja alguma história africana para ensinar. Mas presentemente não há nenhuma, ou muito pouca. Existe apenas história dos europeus em África. O resto é extremamente obscuro, como a história da América pré-europeia, pré-colombiana. E a obscuridade não constitui tema da história*» (Mendy, 1997:16).

advogam que a substância material da vida civilizada é o resultado da audácia intelectual e da tenacidade dos povos europeus. Mendy refere igualmente que Marcelo Caetano em 1954 enfatizava que os povos negros de África não podem enumerar uma única invenção útil ou qualquer descoberta técnica utilizável, nem qualquer feito que conte na evolução da humanidade (Mendy, 1997: 16).

Para contrariar a perspectiva de vários autores, que defendem que os africanos não contribuíram para o desenvolvimento da ciência, fundamenta-o com o exemplo de Cheikh Anta Diop, que publicou a sua prestigiosa contribuição numa obra intitulada *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui* (Editions Présence Africaine, 1954). Mendy enfatiza que Anta Diop, em vez de enumerar meramente umas invenções úteis, demonstrava amplamente que a tão exaltada civilização egípcia era uma civilização negro-africana e que as grandes descobertas científicas e tecnológicas que formaram a base material desta civilização eram na realidade feitos dos negros. E que o facto destes feitos não contarem na evolução da humanidade era uma distorção calculada para reforçar a inventada inferioridade dos africanos e justificar a dominação colonial. Segundo o mesmo autor, Diop na sua obra demonstrou que a civilização grega foi influenciada pela civilização não egípcia, nomeadamente pela civilização etíope e núbica, sendo este último o lugar onde foram criadas as pirâmides. Sublinha, igualmente, que foram as primeiras civilizações a inventar a matemática, a astronomia, o calendário, a técnica da escrita, a medicina, as ciências em geral, as artes, a religião, a agricultura, a arquitetura, etc. (Mendy, 1997: 17).

Na mesma ótica de enfatizar as contribuições apenas de povos europeus para o desenvolvimento da humanidade, constata-se que as religiões islâmica e animista foram invisibilizadas e declaradas inexistentes, sendo o cristianismo a única forma de religião reconhecida pela perspectiva epistémica por ser simultaneamente um dos lugares de crença e do conhecimento humano. Assim, uma das estratégias utilizadas pelo paradigma dominante para invisibilizar outros conhecimentos e

religiões foi declará-los tradicionais²⁰. Esta constatação encontra suporte na seguinte citação:

«Os pensadores modernos inventaram como sendo tradicional, na medida em que, segundo a perspectiva da modernidade, os pilares que constituem a tradição era o que eles utilizavam para legitimar a diferenciação colonial necessária para afirmar e defender a ideia de modernidade. Este privilégio oculto, disfarçado de triunfo celebratório da espécie humana, que se arroga o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade, é colonialidade do poder» (Mignolo, 2003: 640).

Para o mesmo autor, as consequências práticas das realizações científicas e a ideologia são hoje visíveis por todo o lado, desde as agressões à natureza à marginalização e ao extermínio de seres humanos, sendo esta a dupla face e a dupla densidade da modernidade/colonialidade.

Delgado Salazar (1991: 70-71), nas suas críticas sobre a constante inferiorização das comunidades africanas, realça que durante o período colonial surgiram vários conceitos destinados a caracterizar a realidade africana e a cobrir as diversas formas de organização política, económica e jurídica – tribo, etnia, povoação – que serviram para definir os sistemas socioespaciais africanos. Destaca igualmente que a antropologia é filha do colonialismo e é alvo de fortes críticas por parte das correntes das ciências sociais africanas, chegando a questionar e negar a possibilidade de ser uma ciência social. Sublinha que este questionamento tem a ver com a neutralidade e objetividade exigida pelas ciências sociais, sendo o objeto da antropologia o estudo das sociedades primitivas. Por isso é que os antropólogos se deslocam para África, para as Américas e para a Ásia a fim de realizarem os seus estudos, porque na Europa, como alberga apenas sociedades civilizadas, a antropologia não tem lugar. Ao procederem desta forma estão a emitir juízos de valor, estão a ser etnocêntricos, por olharem para outras sociedades a partir dos olhos europeus. Por isso Kwame Nkrumah, do Gana, não

²⁰ Delgado Salazar demonstra que a antropologia surge como fruto da necessidade de explicar as realidades, de nomeá-las, classificá-las e fazer desta classificação um facto científico, ser considerado um facto irrefutável a partir do qual se estabelecia a relação com estes grupos. Nesta ótica, a antropologia e a etnologia nasceram como disciplinas científicas dentro de um processo de dominação colonial; o nascimento do imperialismo colonial contemporâneo e da antropologia contemporânea pode situar-se na segunda metade do século XX (Delgado Salazar, 1991: 82-83).

deixava lugar em África ao antropólogo social. Kandawire testemunha que este líder africano não via com bons olhos o ensino de antropologia nas universidades africanas por três razões: primeiro, a antropologia justificou o colonialismo como um dever da civilização; segundo, grande parte do que diziam os antropólogos sobre África não era verdade, e portanto não era científico e, por último, a antropologia criou um mito de que África não tinha história (Kandawire, 1985: 369).

As premissas do paradigma dominante permanecem irrevogáveis e com a mesma efervescência, mesmo depois do processo de descolonização das antigas colónias. Os Estados pós-coloniais permanecem sob a exploração do colonizador, sob a versão da *colonialidade do poder*, segundo alguns autores latino americanos. Para Wallerstein, 1979, 1995; Quijano, 2000a; 2000b; Grosfoguel, 2002, 2010, as hierarquias coloniais impregnadas da relação dicotómica de europeu por um lado, e de não europeu por outro, continuam atualmente fortes em todas as dimensões da vida por decorrerem da divisão internacional do trabalho e da acumulação do capital à escala mundial.

Grosfoguel sublinha que não podemos reduzir a descolonização à simples conquista do poder sobre as fronteiras jurídicas, ao controlo único do Estado-nação, porque a colonialidade global vai para além da presença ou ausência de uma administração do dominador. Considera como um *mito pós-colonial* a ideia de que o desmantelamento da administração colonial levaria automaticamente à descolonização do mundo, uma vez que o aparato da presença colonial continua presente e que continuamos a viver sob os *auspícios da matriz do poder colonial*, isto é, com a descolonização jurídico-política passámos do *colonialismo global para a colonialidade global* (Grosfoguel, 2010: 416). Santos destaca que *a colonialidade das relações não terminou com o fim do colonialismo das relações* (2002a: 29). Exemplo desta colonialidade do poder é evidenciado pelo discurso nacionalista: ao mesmo tempo que desafia a dominação colonial, aceita as premissas intelectuais da modernidade em que a dominação colonial se funda.

Quijano, quando se debruçou sobre a colonialidade das relações culturais e intersubjetivas, salientou que, em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, a população colonizada foi despojada dos seus saberes intelectuais e dos seus meios de expressão exteriorizantes ou objetivantes, tendo sido reduzida à condição de indivíduos rurais iletrados. O que faz com que, a longo prazo, em todo o mundo eurocentrado, foi-se impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e produção de conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi demonstradamente colonizado²¹ (Quijano, 2010: 11).

Meneses partilha da mesma preocupação, sublinhando que o extermínio do sujeito local foi acompanhado da destruição da sua cultura, dos seus saberes, impondo-lhes os verdadeiros saberes da ciência, segundo os quais o valor da natureza se reduz a simples mercadoria, é uma fonte de recursos alienáveis. Realça também que a partir de 1970, após a independência dentro da luta pelo desenvolvimento, a ênfase passou a ser colocada na formação de quadros, mantendo-se a ciência como lugar de destaque nas políticas nacionais, embora estivesse ausente um processo de reflexão e de autoquestionamento desta mesma ciência (Meneses, 2003: 685-689).

Para esta autora, a ciência era vista numa perspetiva positivista como uma alavanca para atingir o desenvolvimento, traduzindo-se na aplicação de reformas neoliberais em várias dimensões descolonizadas, como programas de ajustamento estrutural, receita imposta pelas agências internacionais, para as quais o apoio técnico, o conhecimento, a produção e a partilha dos saberes são instrumentos para suplantar o subdesenvolvimento.

Contudo, Hountondji sublinha que um dos grandes erros cometidos pelas agências internacionais foi o de agregar países subdesenvolvidos numa única categoria,

²¹ Esta situação foi constatada por Cheikh Anta Diop segundo Mendy (1997:14), mencionando que a destruição do passado, ou o apagamento da consciência histórica dos colonizados, sempre fez parte das técnicas de colonização, escravização e inferiorização dos povos.

obliterando as diferenças que os mesmos apresentam, salvaguardando apenas a magnitude dos problemas de que cada um padece (Hountondji 2001: 13).

É neste contexto que Meneses (2003) destaca que *a metáfora do desenvolvimento unidirecional* perpetua a diferenciação que coloca através da *linha abissal* proposta por Santos (2010a). De um lado, estão os seres que pensam e produzem o conhecimento. Esta produção de conhecimento permite a estes seres desenvolverem-se e tornarem-se doadores, ficando investidos de poderes para ensinar os não evoluídos a desenvolverem-se, desenhando-lhes recomendações a seguir. Do outro lado, encontram-se seres que não pensam, logo não produzem conhecimento, e não produzindo conhecimento não conseguem desenvolver-se. Assim, carecem dos ensinamentos de outros (evoluídos) para aprenderem e desenvolverem-se, uma vez que só recebem ajudas dos evoluídos, o que faz com que as suas atuações devam seguir as premissas traçadas pelos evoluídos, porque os seus receituários são universalmente válidos. Esta metáfora comprova a universalidade do conhecimento ocidental e a redução dos outros conhecimentos ao tradicional, ao exótico e ao residual.

O Sul não produz conhecimento, por isso não dispõe de qualquer experiência a oferecer. Apenas a pode adquirir a partir de um emaranhado produzido no Norte. Meneses (2003: 691) mostra que o conhecimento racional, universal, teórico e moderno, em contraposição ao mágico, o particular, o prático e o tradicional, são dicotomias bastante poderosas, que legitimam a superioridade da ciência e a inferioridade dos saberes não científicos. Prossegue dizendo que esta capacidade de reproduzir o outro através da dicotomia saber científico e saber alternativo está atualmente mascarada em formas de consultoria. Destaca que a ausência de reflexões sobre o sentido e a utilidade dos saberes, da importância de quadros teóricos e metodológicos, sendo as cidades, as universidades e centros de pesquisa centros políticos modernos, faz com que o Norte continue a ser a referência epistemológica em detrimento das comunidades marginais ou *os novos selvagens*. Realça igualmente que a colonização do saber é bastante profunda em África, ao ponto de a maior parte dos investigadores deste continente interiorizar a ideia de

que o domínio da ciência é um meio de ascensão social, de criação e de reforço de uma hierarquia a partir do conhecimento como forma de poder (Meneses, 2003: 693).

Esta hegemonia conferida à ciência nos países pós-coloniais sob o estatuto de saber oficial ou universal é reproduzida e transmitida através de vários instrumentos, tal como foi na época colonial. A única exceção é que estes países dispõem de um novo estatuto político. Na verdade, agora são países descolonizados *de jure*, mas que *de facto* permanecem de forma escamoteada sob a dominação do colonizador ou *colonialidade*, como consta na seguinte citação:

«As barreiras cognitivas e culturais construídas em relação ao Outro como selvagem impedem a movimentação e o cruzamento de saberes, de forma que os investigadores fecham-se nas suas armaduras científicas, renegando saberes que lhes são familiares, próximos, mas a que estas armaduras não permitem acesso.» (Meneses, 2003: 693).

Meneses (2003: 711) considera ser urgente a tarefa de contrariar esta tendência de modo a poder reverter o processo atual que limita a produção de ciência, que se cinge ao desenvolvimento de uma patologia que agrega os males, que através de um exotismo mórbido visa demonstrar as guerras sob um prisma tribal, os fenómenos de corrupção e da destruição ambiental associada à extrema pobreza, como aspetos centrais que caracterizam as sociedades políticas africanas atuais.

Assim, os vários adjetivos associados aos Estados pós-coloniais africanos visam escamotear a *colonialidade do poder* de que estes Estados padecem e que os coloca em situação de inferioridade em relação ao Ocidente.

Santos (2000, 2001) defende a mesma perspetiva, sublinhando que é necessário criar oportunidades para traduzir desejos intelectuais sobre as representações em prática política, para modificar radicalmente a situação social e política que divide o mundo entre moderno e tradicional, entre civilizado e selvagem, entre desenvolvido e subdesenvolvido.

Meneses (2005: 46) chama a atenção para a necessidade de vigilância epistémica em relação a uma possível apropriação acrítica das representações sobre o “outro” indígena. No local, no continente africano, é uma mensagem que repetidamente

aflora nos trabalhos de vários cientistas sociais africanos. Menciona igualmente que a importância do legado de África e as suas implicações são centrais no pensamento de Fanon quando se debruçou sobre os condenados da terra; de Cabral sobre a revolução na Guiné-Bissau; de Nkrumah sobre o neocolonialismo; de Césaire sobre o colonialismo; de Nyerere sobre unidade e luta, e finalmente de Mondlane sobre lutar por Moçambique, cujos ideais e concepções críticas são hoje a base de uma análise da presente situação pós-colonial no continente.

Mudimbe (1988) constatou que não seria possível alcançar o conhecimento cabal sobre África a partir de bibliotecas coloniais, por congregarem obras que contêm um conhecimento produzido a partir do território epistemológico ocidental. Um continente construído a partir do séc. XV após o contacto com o colonizador, classificado por este colonizador como um espaço de inexistência de saberes, espaço de comunidades em estado natural, sendo a colonização a única possibilidade de evolução cultural que pode ser concretizada pela cooptação e/ou assimilação de valores e saberes ocidentais.

5. O “saber tradicional”: uma invenção da modernidade ocidental

África é uma construção moderna, na medida em que a consciência de uma identidade cultural africana, que reivindica um único político e económico, foi resultado de um confronto discursivo e prático com condições existenciais que implica a sua integração forçada na historicidade europeia, ou seja, a constituição da identidade específica africana foi resultado dos processos do colonialismo e da escravatura (Macamo, 1998, 1999). Assim, a experiência africana, tal como de outros povos em similares condições, foi classificada de saber residual, relegada para a periferia, segundo Meneses, sendo assim designada por *saber local, tradicional e indígena*. Para a mesma autora, contrariamente, o conhecimento científico ocidental emergia como *universal*, testado e empiricamente observado na prática de qualquer realidade, sendo as universidades modernas lugar de excelência de subalternização de outros saberes (Meneses, 2005: 46).

Meneses sublinha que, em muitos países africanos, a procura de uma definição de conhecimento tradicional, para além de ocultar uma extrema diversidade e heterogeneidade de sistemas epistémicos, está inscrita na ordem social, resultando do processo de colonização do próprio saber.

A dicotomia saber moderno/saber tradicional veicula a ideia de que o conhecimento tradicional é prático, coletivo, fortemente implantado no local, refletindo experiências pontuais. Esta redução do saber tradicional ao saber exótico é denominada por Santos (1999) de *multiculturalismo reacionário*, na medida em que, para este autor, esta denominação cristaliza e essencializa a diferença reinventando um tradicional em torno do qual não se registam nenhuma dinâmicas temporais e geográficas passíveis de despoletar as mudanças, mantendo-se imutável, ignorando a diversidade dos conhecimentos nativos, agregando-os num único conhecimento tradicional exótico.

Santos (1987: 44), advoga que a dicotomia que está subjacente ao pensamento ocidental apresenta uma construção do mundo que reflete a estrutura profunda das representações nos contextos onde ele é produzido. Ainda segundo o mesmo autor, esta forma de conceber o saber é fruto do modelo cartesiano que divide o mundo entre o sujeito que sabe e o objeto que vai ser estudado, uma vez que os conhecimentos são socialmente construídos.

Os argumentos de Santos (1995, 2000) e Meneses (2005) contribuem para robustecer a perspetiva de que a diferença colonial é de facto o reflexo de uma construção epistémica, efetuada e exercida através da desqualificação persistente do saber do outro e sobre o outro, relação esta que persiste na atualidade e que pode ser exercida até situações de extermínio dos saberes existentes – *epistemicídio* – mas dados como ausentes.

No contexto específico africano, o reconhecimento da existência de outros saberes sobre a natureza e sobre a sociedade tem de ser entendido a partir do processo histórico da negação do saber dos outros, isto é, a partir do colonialismo. Por isso, Meneses (2003: 686; 2005: 47) apela-nos a proceder a uma avaliação cuidada e completa

de um processo em que o Sul foi e continua refém do processo de colonização, por forma a conceber propostas alternativas ao conhecimento científico, onde os diferentes saberes terão lugar, todos eles possivelmente relacionados e legitimados por quem a eles recorre e os consagra como forma de poder.

No caminho em busca de alternativas para a conceptualização de um novo paradigma, Hountondji (2001) e Meneses (2003) sublinham que a construção de um novo paradigma pode ser alcançada por várias lutas, a primeira das quais consistiria em ultrapassar o complexo de inferioridade de que o Sul padece em relação ao saber do Norte.

O alcance deste propósito reflete-se na dupla rutura epistémica: com o complexo de inferioridade reflexo da colonialidade do poder, e com a força hegemónica da ciência moderna, que continua a defender o seu lugar como veículo por excelência de promoção do progresso, do desenvolvimento, da democracia e dos direitos humanos. É evidente hoje que o mundo atual é composto por comunidades plurais de saberes, coexistindo múltiplos atores e seus saberes, sendo estes saberes simultaneamente legítimos e com a mesma possibilidade de reconhecimento. É neste quadro que Mignolo sublinha que a diversidade epistémica será o horizonte para o qual convergem o paradigma de transição ou o paradigma de conhecimento prudente para uma vida decente²² proposto por Santos e o *outro paradigma* que está a surgir de perspectivas de conhecimentos e racionalidades subalternas (2000, 2003b).

É na mesma perspetiva que Santos argumenta que as duas zonas de contacto que formam a modernidade ocidental são a zona epistemológica onde se confrontam o colonizador e o colonizado, a ciência e os vários saberes não ocidentais, sendo zonas marcadas pela profunda diferenciação das relações de poder (2003b: 268).

²² «O paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente: com esta designação quero significar que a natureza da revolução científica que atravessamos é estruturalmente diferente da que ocorreu no século XVI. Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem de ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente).» (Santos, 1987:36-37).

Esta diferenciação de poder entre atores na zona de contacto justifica a necessidade de uma proposta multi-situacional que não seja nova nem radical mas que exija à ciência moderna a necessidade de questionamento da sua legitimidade e do seu estatuto de saber universal, interrogando-o sobre os seus limites. Tal atitude exige que a ciência do centro desenvolva uma consciência auto-reflexiva que a alerte para a variedade de paradigmas em competição que são temporariamente marginalizados e que coexistem com os paradigmas do saber ocidental dominante, e, mais ainda, que aceite que existem diferentes formas de relacionamento entre distintos saberes. É com base nesta preocupação que Meneses (2003: 706) ilustra:

«O saber local deve passar a ser compreendido não como conhecimento autêntico, único e exclusivo de um determinado grupo, mas como um conhecimento que se promove no diálogo e na resistência entre os conhecimentos locais e globais. Este conhecimento, local porque situado, porque produzido dentro de um determinado grupo, contém saber prático e teórico, incluindo as representações e práticas sociais que se relacionam com um determinado conhecimento técnico. Por isso, o saber local tal como o saber científico, não está – ao contrário do que defendem versões essencialistas e românticas – distribuído homogêneo e uniformemente dentro do grupo que o utiliza e o reproduz. Varia de grupo para grupo em função do estatuto social, da etnicidade, do género, etc. A posse, a transmissão e a negociação deste saber está, pois, intrinsecamente ligada às diferenças sociais e às relações de poder. Longe de ser um conjunto estático, este conhecimento é objeto de uma interpretação incessante de acordo com várias situações e interesses. Os novos estudos devem, portanto, colocar os aspetos sociais e culturais em primeiro plano, em vez de apenas se olhar às questões de transmissão de conhecimento técnico.»

O extremo localismo e a construção exótica, mesmo no seio das culturas ocidentais, tende a reforçar o particularismo de cada cultura. Deste modo, a solução está cada vez mais na nossa consciência crescente da incompletude, do reconhecimento do “outro” como igual e como parte recíproca de um projeto de alargamento deste imenso mosaico de diversidade.

Meneses defende que, contra o monismo que recusa a variedade de “verdades”, contra o relativismo que nega a importância da verdade e contra o *niilismo* que nega a existência de verdade, urge escolher um sistema de cruzamento de saberes que reviva os contactos sobre o que é realmente importante, o que é verdade. Assim, para esta autora, a solução passa pela constituição de um projeto de interconhecimento que abarque diversos saberes, partilhando as mesmas condições de igualdade, das pequenas e grandes teorias e formas de conhecimento.

Este processo, segundo a mesma autora, implica reconceptualização²³ de conceitos e significados sobre o conhecimento, de modo a ultrapassar as dicotomias criadas em torno das duas realidades em contacto entre natural e social, entre tradicional e científico, desarticulando todas as categorias geopolíticas que pretendem preservar o seu estatuto hegemónico e organizar o espaço e o tempo em termos epistemológicos (Meneses, 2003: 711-712).

Foi com base nessa preocupação que surgiu a necessidade de conceber paradigmas alternativos, tendo sido longo o caminho percorrido por investigadores do Sul global e do Sul metafórico para uma produção científica que vise a publicação de várias obras que vão desde a crítica do paradigma dominante à conceção de um paradigma emergente ou de cruzamento de saberes. Este novo paradigma, diferentemente do paradigma eurocêntrico, admite que o ‘hóspede’ deve dialogar com o ‘anfitrião’, porque sem o ‘anfitrião’ não pode existir ‘hóspede’, ou seja, hóspede e anfitrião são atores do mesmo processo.

Os autores que se debruçaram sobre a crítica ao paradigma dominante, apesar de partirem de pressupostos diferentes, acabam por chegar ao mesmo objetivo. Grosfoguel (2010), Mignolo (2003), Quijano (2010), formularam as suas críticas a partir do conceito de colonialidade nas suas três dimensões (poder, saber e ser), que evidenciam as diferentes formas de inferiorização do *eurocêntrico* em relação ao *eurocentrado*.

A crítica de Meneses é formulada a partir da noção de desenvolvimento recorrendo ao contexto africano, o contexto que lhe é familiar para ilustrar melhor as suas ideias, tendo centrado a sua crítica na denúncia da profunda ficção criada pela

²³ Sobre esta ideia de reconceptualização de conceitos, Delgado Salazar (1991: 69) sublinha que o verdadeiro conhecimento sobre África deve iniciar-se com a análise dos próprios conceitos utilizados para definir as realidades africanas, na medida em que esta relação foi construída a partir de conceitos coloniais classificatórios pelo discurso científico para denominar o mundo africano que começava a conhecer e com o qual começava a relacionar-se. Destaca ainda que um desenvolvimento da história dos conceitos deve levar-nos a propor novos conceitos criados a partir da realidade africana. Os conceitos estão carregados de forças que os transformam em armas ideológicas no processo de construção de conhecimento, por constituírem ferramentas fundamentais no processo analítico de realidades concretas, situadas no tempo e no espaço, o que nos remete para as propostas de Ki-Zerbo sobre necessidade da revolução epistemológica dos conceitos.

modernidade ocidental na produção da dicotomia entre o “saber tradicional ou local” e o “saber universal”.

A outra crítica parte do continente europeu, sendo formulada por Santos a partir da reconceptualização de instrumentos utilizados pelo paradigma dominante e da perspectiva de quem, embora tenha residido no Norte, compartilha com os que vivem no Sul global as desigualdades produzidas no Norte global, ou seja, o *Sul metafórico*.

As concepções dos autores que partiram do contexto latinoamericano, bem como as dos que partiram da perspectiva africana e finalmente da perspectiva europeia, apesar de cada uma das perspectivas refletir os contextos em que as suas abordagens foram formuladas, acabam por ser complementares, na medida em que proporcionam, por uma parte, as críticas de cada continente específico à modernidade ocidental, e, por outra, as críticas gerais a esta modernidade.

Essa conjugação de perspectivas a partir de contextos diferentes contribuiu para robustecer a crítica à modernidade ocidental, enquanto forma escamoteada de dominação entre o colonizador e o colonizado. Contudo, esta dominação persiste na sua versão de colonialidade, refletindo-se na dicotomia disfarçada que associa ao conhecimento universal a ciência, o desenvolvimento, a democracia, os direitos humanos, a ordem – *lugar de prevalência de certezas*; e o saber local ou tradicional, associado à não ciência, ao atraso, ao caos, ao subdesenvolvimento, ao folclore, à bruxaria e à desordem – *lugar de prevalência de incertezas*.

Conclui-se neste capítulo que a colonização, a evangelização e a escravatura são processos que proporcionaram a destruição do universo cultural africano, criaram uma nova cartografia na Guiné-Bissau e expuseram as suas diferentes comunidades à exploração e às várias formas de incerteza que assumem a forma de colonialidade com a descolonização e a implantação dos Estados pós-coloniais.

CAPÍTULO II UM DIÁLOGO ENTRE SABERES E EXPERIÊNCIAS: ELEMENTOS PARA UMA INTERPRETAÇÃO DA REALIDADE GUINEENSE

Este capítulo debruça-se sobre os trabalhos de vários autores que muito cedo se aperceberam da arrogância do conhecimento científico europeu patriarcal, que vão desde epistemologias feministas às epistemologias etno-raciais, que os levou a conceptualizar um paradigma alternativo ao paradigma dominante. Um paradigma emergente ou *um paradigma prudente para um corpo decente* que fornece elementos para interpretação da realidade guineense, porque postula o diálogo entre os conhecimentos existentes e disponíveis na Guiné-Bissau e nas comunidades em estudo de modo a recuperar o conhecimento desperdiçado durante a época colonial e pós-colonial por ser considerado “tradicional”, em relação ao conhecimento declarado “universal”. O processo de recuperação de experiências perdidas constitui o cerne das epistemologias do Sul, que surgem em contraposição ao paradigma dominante do Norte. Esta epistemologia oferece bases propícias para o desenvolvimento desta tese, na medida em que nos valeremos de alguns dos seus conceitos para argumentar que os saberes produzidos pelas diferentes comunidades guineenses em geral e em Bachil e Utia-Côr em particular são saberes e experiências tão importantes como o saber científico vindo do exterior, podendo ser mais importantes nessas comunidades, por terem emergido das experiências vividas nessas localidades. Neste quadro, nos processos de resolução de conflitos recorre-se frequentemente a este saber endógeno ou “local” ao lado do direito oficial, o que justifica a necessidade de uma problematização teórica do pluralismo jurídico, que é uma manifestação da ecologia dos saberes. A feitiçaria é uma manifestação do pluralismo jurídico e representa uma das formas do conhecimento ausente nas epistemologias do Norte mas resgatada pelas epistemologias do Sul, chegando a ser na Guiné-Bissau em geral, e em Bachil e em Utia-Côr em particular, em determinadas circunstâncias, uma das formas mais utilizadas para resolver conflitos.

Este capítulo trata igualmente dos procedimentos metodológicos seguidos para recolher informações. Como o objeto desta tese é um campo em construção, onde as referências são poucas e as informações quase inexistentes, recorreremos ao método qualitativo de forma a mapear elementos de representação para nos permitir melhor compreender como os conflitos funcionam.

1. Diálogo entre saberes

As epistemologias do Sul, contrariamente ao paradigma dominante, como sublinha Santos (2006, 2010b) vêm oferecer soluções aos problemas de incertezas criadas por este paradigma em diversas dimensões. Esta nova proposta parte do pressuposto que a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica filosófica, e que outros saberes devem ter o seu espaço de manifestação, para que se possa combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade. Assim, a compreensão do mundo, tanto do mundo ocidental como dos demais mundos, é simultaneamente importante, parcial e inadequada (Meneses e Santos, 2009).

O reconhecimento desta incompletude fez com que as epistemologias do Sul propusessem um modelo que permitisse a coexistência entre as várias racionalidades, um modelo que abarcasse a multiplicidade de práticas que constam no mundo. Assim, as críticas dirigidas ao modelo dominante são agregadas numa razão que Santos (2006: 88) denomina *razão indolente* que se manifesta principalmente pela *razão metonímica* e pela *razão proléptica*.

A *razão metonímica* é entendida como uma forma de contração do presente, enquanto a *razão proléptica* é entendida como uma forma de extensão do futuro. Santos (2006) propõe a *razão cosmopolita*, que consiste em dilatar o presente e contrair o futuro, em contraposição à *razão indolente*, que consiste em contrair o presente e dilatar o futuro. Para Santos, a *razão cosmopolita* é alcançada através da *sociologia das ausências* e da *sociologia das emergências*. Santos demonstra que

a sociologia das ausências ocupa-se de expandir o presente, através de um processo que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma rutura.

Meneses (2005:48) destaca que a monocultura surge como um dos instrumentos fundamentais da geopolítica colonial, na medida em que aos encontros entre culturas foi-se gradualmente impondo uma monocultura política do saber, articulada a dois níveis: por um lado, pela imposição da verdade única do conhecimento científico técnico; por outro, a configuração essencialista do ‘outro’, de um saber tradicional peculiar, específico de um grupo, único e não partilhado, anterior ao saber científico.

Santos (2002b, 2009) indica que o objetivo da sociologia das ausências é transformar objetivos impossíveis em possíveis e com base neles transformar ausências em presenças. Isto é, recuperar as experiências desperdiçadas através da dilatação do presente de modo a contemplar a variedade de experiências existentes para o debate de conhecimentos dados como inexistentes para a discussão, valorizando-os de acordo com os contextos. A *sociologia das emergências* ocupa-se da contração do futuro. Por isso, Santos sublinha que para a *sociologia das ausências* e a *sociologia das emergências* vingarem carecem de um processo de *tradução* – um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a identidade.

A não destruição da identidade para que Santos chama a atenção é um processo que exige de nós muita prudência. Quando estamos envolvidos nele, há riscos com que podemos deparar-nos que podem manifestar-se como anomia ou ausência de normas, por passarmos para uma situação em que não nos podemos identificar com nenhum dos contextos, tanto de origem – “valores de pertença” – como daqueles que estamos a tentar traduzir – que podemos considerar nestas circunstâncias como “valores de referência”.

A sociologia das ausências atua contra a *razão metonímica* da ciência dominante, enquanto a sociologia das emergências contrapõe a *razão proléptica*. Para Santos, a sociologia das ausências concretiza-se através da *ecologia dos saberes*, na medida em que, por intermédio do processo de dilatação do presente, consegue-se através do tempo necessário recuperar todos os saberes que existem no espaço onde nos encontramos e fora deste espaço. Assim, a divisão binária promovida pela ciência moderna em sociedade tradicional, que se caracteriza pelo atraso, em oposição a sociedade moderna, que se caracteriza pelo progresso, introduzida pelo pensamento colonial, resultado da cosmovisão unilinear do processo histórico que reduz o passado à estagnação (Meneses, 2003: 684; 2005: 47), indica que esta estagnação é evidenciada pelo subdesenvolvimento, pela prevalência das aldeias perdidas, do obscurantismo e de permanentes conflitos tribais, ou seja, a sociedade tradicional é sinónimo de ausência da civilização; por isso, impõe-se uma necessidade urgente de civilizá-la.

No caso concreto das comunidades que estamos a estudar, deve haver diálogo entre os usos e costumes manjaco e os usos e costumes de outras comunidades que vivem no país, com os saberes decorrentes do Estado, com os saberes provenientes das organizações sub-regionais, nomeadamente a UEMOA (União Económica e Monetária da África Ocidental), a CEDEAO (Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental) com a CPLP (Comunidade dos Países de Língua Portuguesa), etc.. Contudo, reconhece-se que em cada contexto possa ser enfatizado um dos saberes em detrimento dos demais, obedecendo a um processo de tradução inteligível de modo a superar as ausências criadas pela *razão metonímica*, para alcançar a *razão cosmopolita*.

O cruzamento dos saberes por nós identificado nas comunidades sobre as quais esta tese está a ser desenvolvida é uma forma de manifestação da razão cosmopolita, na medida em que, nas práticas diárias destas comunidades, registam-se aquelas que são decorrentes das cosmologias locais ou dos “saberes locais” e aquelas provenientes do “saber universal”, devido ao longo contacto entre diversas culturas não europeias e europeias. Macamo, 2005a; Santos, 2006; Santos e

Meneses, 2010; Nunes, 2010, pressupõem que todas as práticas relacionadas com os seres humanos e a natureza estão impregnadas de uma componente de saber e de uma componente de ignorância, por isso é necessário abarcar mais saberes de modo a suprir a componente de ignorância que tem suscitado a marginalização, o silenciamento, desqualificação e eliminação em nome da razão, das luzes e do progresso²⁴. A mesma perspectiva está consignada na seguinte afirmação: «O confronto e o diálogo entre os saberes é o confronto e o diálogo entre os processos distintivos através dos quais as práticas ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias.» (Santos, 2006: 99-100).

Para Santos (2009: 88-89) passa-se de uma situação de ignorância para uma situação de sagacidade necessariamente pelo processo de tradução intercultural, por conferir inteligibilidade às realidades que nos são estranhas.

Uma outra ecologia complementar à ecologia dos saberes é a *ecologia das temporalidades*. Enquanto a ecologia dos saberes se contrapõe à monocultura do saber, a ecologia das temporalidades contrapõe-se à monocultura do tempo linear, reconhecendo a existência de diversas formas de classificar o tempo. Por exemplo, nas comunidades que estamos a estudar, constata-se uma miscigenação entre a unidade de tempo acontecimento e o tempo cíclico. Assim, a *ecologia dos saberes* pressupõe a igualdade de oportunidades a diferentes formas de saber envolvidas em confronto epistemológico, visando que cada um dos conhecimentos participe com as suas vantagens comparativas, de modo a proporcionar equilíbrio entre aquele que é declarado como único saber existente e os que são considerados como não existentes. Para Santos (2006) a criação de relações horizontais não implicaria ausência de hierarquias em contextos específicos, podendo estas hierarquias ser concretizadas através do diálogo sobre critérios de validade alternativos à validade dominante. Seguindo a mesma perspectiva, Nunes (2010: 256-257) destaca:

«Nenhum saber poderá assim ser elevado à condição de padrão a partir do qual será aferida a validade dos outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e as suas consequências. As operações de validação dos saberes decorrem, pois,

²⁴ A Europa tornou-se “presente” numa história em que o passado estava na Ásia, o futuro na América e o silêncio em África (Mignolo, 2003: 654).

da consideração situada da relação entre estes, configurando uma ecologia dos saberes. Os critérios que permitem determinar a validade desses diferentes saberes deixam de se referir a um padrão único – o de conhecimento científico – e passam a ser indissociáveis da validação das consequências desses diferentes saberes na sua relação com as situações em que são produzidos, apropriados ou mobilizados.»

Nunes prossegue, indicando que, do mesmo modo que nenhum conhecimento poderá ser desqualificado se não for posta à prova a sua pertinência e validade em condições contextualizadas, igualmente não lhe poderá ser outorgado o privilégio de ser considerado como mais adequado ou válido do que os demais antes de ser contextualizado e sem o avaliar pelas suas consequências ou efeitos. Neste quadro, a prática de *mandji*, sendo uma das formas de conhecimento partilhado em comunidades sobre as quais esta tese está a ser desenvolvida, não poderia ser descrita ou explicada no quadro da cosmologia racionalista que enquadra a ciência moderna, mas é crucial para a explicação do mundo cosmológico manjaco.

Por isso, Nunes destaca que, se a demonstração da verdade de um enunciado ou da eficácia de uma ação está nas suas consequências, não fará sentido postular a exclusão *ex ante* de certas formas de descrição ou de explicação como falsas ou racionais, como pretende o paradigma dominante. Assim, segundo o mesmo autor, a linha abissal epistemológica apresenta uma vertente interna e uma vertente externa. A primeira coloca todos os saberes e enunciados com pretensão a enunciados de conhecimento que não sejam reconhecidos pelas formas vigentes de exercício da soberania epistémica – que são classificados de não ciência – como vetores de erro ou de ignorância, como crenças ou formas de superstição. A segunda vertente amplia essa desqualificação, através da apropriação de alguns desses saberes, mas condicionando a respetiva validação ao tribunal de soberania epistémica ou às soberanias particulares de diferentes domínios de saber certificado. Para Santos (2007), esta situação é alcançada por um lado pela destruição física, material, cultural e humana e por outro, através da incorporação, cooptação ou assimilação.

Ao passarmos do pensamento abissal para uma constelação de pensamento pós-abissal, os termos são reapropriados no quadro de configurações de sentido e de contextos das práticas diferentes. Assim, Nunes destaca que toda a categoria passará necessariamente por um processo de reapropriação e transformação, tornando-se

importante examinar de perto quais as transformações por que passam esses termos nesse processo e o que eles passam a significar nas novas condições do seu uso. Sublinha ainda que as epistemologias do Sul aparecem como uma refundação radical da relação entre o epistemológico, o ontológico e o ético político a partir de práticas, experiências e saberes que definem os limites e as condições em que um dado modo de conhecimento pode ser traduzido ou apropriado em novas circunstâncias, sem pretensão de construir um saber universal mas uma reflexão centrada na ciência (Nunes, 2003; 2010: 260).

O raciocínio de Nunes vem robustecer a perspectiva defendida por Santos, que postula que os conhecimentos devem ser hierarquizados contextualmente e não universalmente hierarquizados como está consagrado pelo paradigma dominante. Se todos os saberes são reconhecidos, a validade de cada um deles depende do modo como está vinculado às condições situadas e pragmáticas da sua produção e apropriação. Por prever na sua formulação hierarquias contextualizadas, as epistemologias do Sul demarcam-se do relativismo cultural, pois as premissas desta corrente não contemplam hierarquias entre os saberes, sendo esta hierarquia fundamental para a emancipação social e a transformação social, segundo salienta Santos.

Contudo, as epistemologias do Sul através da ecologia dos saberes contrapõem as hierarquias universais e abstratas e os poderes que, através delas, têm sido naturalizados pela história (Santos, 2006: 100). Nós modestamente somos de opinião de que, para vingarem, as premissas das epistemologias do sul têm uma tarefa árdua pela frente, porque interferem com um *status quo* concebido pela epistemologia dominante que utilizou, utiliza e utilizará todos os meios possíveis para enfraquecer o *cosmopolitismo insurgente*, esta uma denominação emprestada de Santos. Esse *status quo* socialmente construído cria e legitima estereótipos sobre os “outros” como inferiores, não sendo fáceis de ultrapassar, porque a evolução das mentalidades é progressiva. Contudo, consideramos também que apesar ser uma luta difícil, não significa que seja impossível, ou seja, que esta epistemologia não possa vingar.

A mesma preocupação é partilhada por Meneses (2010:206), quando destaca ser mais reconfortante recorrer a argumentos que consideram esta proposta utópica, do que reconhecer a verdadeira situação caracterizada por uma concorrência feroz entre esferas de saberes que não aceitam a hierarquização destes, por a ciência reivindicar o lugar de destaque em relação aos demais saberes.

Uma outra contribuição sobre epistemologias do Sul é o trabalho de Grosfoguel (2010: 407). Este autor classifica a perspectiva eurocêntrica de fundamentalista por admitir as suas premissas como única verdade universal, destacando três aspetos fundamentais de forma a ultrapassar o reducionismo eurocêntrico: estabelecimento de uma perspectiva epistémica descolonial que exige um cânone de pensamento mais alargado, incluindo o cânone ocidental de esquerda; uma perspectiva descolonial como resultado do diálogo crítico entre diversos projetos críticos, políticos, éticos e epistémicos de modo a alcançar uma visão pluriversal; e por último, a descolonização do conhecimento através de várias cosmologias e visões de pensadores críticos do Sul global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados de forma a ultrapassar a colonialidade do poder e do conhecimento.

O mesmo autor propõe a expressão *corpo-política de conhecimento* como uma proposta alternativa ao paradigma dominante, sublinhando a necessidade de descolonizar os conceitos do paradigma dominante através de uma epistemologia descolonial. Na sua proposta epistemológica, Grosfoguel declara que o mais importante é o *locus* de enunciação ou o lugar geopolítico do sujeito que fala, embora reconheça que os valores sociais na produção de conhecimento são necessários e que os nossos conhecimentos são sempre parciais.

Sublinha ainda que a filosofia das ciências ocidentais é sustentada na expansão do mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que oculta o sujeito que fala e o lugar onde este sujeito está situado, ou seja, o seu lugar epistémico geopolítico e o corpo político das estruturas de poder/conhecimento colonial.

Para este autor, a filosofia ocidental enfatiza a *egopolítica* do conhecimento em detrimento da *geopolítica* do conhecimento e da *corpo-política* do conhecimento. Esta constatação vem demonstrar que o facto de o sujeito que fala se situar do lado dos excluídos não lhe confere um pensamento epistémico igual a quem pense a partir do lugar epistémico subalterno. O êxito do sistema mundo colonial *versus* mundo moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados do lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Grosfoguel (2010: 409) realça que as perspetivas epistémicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspetiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder, e isso tem a ver com *a geopolítica e a corpo-política do conhecimento*. Menciona igualmente que todo o conhecimento se situa epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com *a geopolítica e a corpo-política do conhecimento*.

Sobre a mesma preocupação de formulação de um paradigma alternativo emergente destaca-se também a contribuição de Mignolo. Este autor, ao formular a sua proposta sobre “um outro paradigma”, considera que a ciência deve ser concebida como subserviente a projetos democráticos e à conduta ética.

Apoiou-se igualmente nos trabalhos das epistemologias feministas²⁵, destacando o trabalho de Harding (1989)²⁶. Tentou superar os limites destas epistemologias por se preocuparem apenas com mulheres, deixando os seus *parentes pobres* que sofriam também de desigualdade por terem uma cor de pele²⁷ diferente da cor branca

²⁵ No meu estudo de atividades de mulheres não incluídas naquelas a que foi formalmente conferido o rótulo de “ciência”, comecei a suspeitar que a ciência ginocêntrica tem sido muitas vezes chamada “arte”, como a arte das parteiras, ou a arte de cozinhar, ou a arte de afazeres domésticos. Se estas “artes” fossem atividades androcêntricas, não tenho dúvidas de que teriam sido designadas, respetivamente, como ciência obstétrica, ciência alimentar e ciências sociais da família (Ginzeberg, 1989: 71).

²⁶ A epistemologia feminista teve origem nas mulheres brancas que trabalhavam em universidades europeias e norte-americanas, sendo escassas as contribuições provenientes das mulheres do Terceiro Mundo. Contudo, a contribuição das últimas está presente em outras dimensões do conhecimento, mas não na ciência ou na filosofia.

²⁷ A epistemologia feminista é uma crítica ocidental do eurocentrismo masculino sem contemplar a cor da epistemologia (Eze, 2002).

consagrada pelo paradigma universal, patriarcal e europeu. Mignolo demonstra que, apesar da contribuição fundamental prestada pela epistemologia feminina, ela permanece ainda uma crítica interna da ciência que permitiu formular as perguntas do ponto de vista da raça e da geopolítica do conhecimento, na medida em que este paradigma continua confinado às fronteiras temporais e espaciais autodefinidas pela modernidade. Assim, os paradigmas etno-raciais vêm colmatar as lacunas deixadas pelo paradigma feminista. Estes paradigmas formularam duas críticas importantes à ciência, nomeadamente os seus fundamentos raciais e a sua mobilização para a destruição da natureza e a apropriação do conhecimento indígena em benefício do capitalismo e da dimensão crescente do mercado (Mignolo, 2003: 650).

Entre os autores proeminentes deste paradigma destaca-se Emanuel Chukwudi Eze, um filósofo nigeriano cujos trabalhos visam contrapor-se às ideias produzidas no séc. XVIII por filósofos europeus como Kant e Hume, e outros autores europeus mais tarde, sobre a incapacidade dos negros de gerar conhecimento ou de contribuir para o desenvolvimento da humanidade. Por exemplo, o preconceito de Kant e o seu pressuposto de que os europeus brancos, principalmente os ingleses, franceses e alemães, são uma raça superior e dotada para o belo e para o sublime.

A proposta de Mignolo, conjugando as abordagens feministas com as etno-rationais, alcançou uma grande amplitude. Na verdade, a proposta deste autor baseia-se na perspetiva da colonialidade e visa demonstrar que a modernidade é diferente da forma como autores ocidentais a conceptualizam, apenas pela sua face libertadora e pelos muitos progressos científicos efetuados. Considera igualmente que ela tem uma face despótica e demonstra que muitos progressos alcançados pela modernidade foram à custa de muita violência simbólica, que vai desde o silenciamento de outros saberes²⁸ à desigualdade que se manifesta em várias dimensões devido à desigualdade no acesso ao poder.

²⁸ Os primeiros estudos de Cheikh Anta Diop procuram estabelecer um facto histórico que tem vindo a ser aceite cada vez mais, o de que África é o berço da humanidade e a mãe das civilizações, que o *do homo habilis* – ser humano fazedor de utensílios – há cerca de 1,7 milhões de anos foi no continente africano; que o *homo psychologicus*, o ser humano abstrato, era originário de África; que as primeiras civilizações

Mignolo (2003: 641-642) defende que o reconhecimento dos limites da modernidade não pode ser superado a partir da perspectiva da mesma modernidade que foi objeto de crítica, mas a partir da perspectiva da colonialidade daqueles que sofreram a mesma consequência do lado mau da modernidade. Para este autor não pode haver um caminho universal, mas muitos caminhos *pluri-versais*, que poderão levar-nos a alcançar o futuro a partir da perspectiva da colonialidade com a contribuição dada pela modernidade, mas não de modo contrário.

Mignolo apela a que olhemos a modernidade na perspectiva da colonialidade, de modo a contemplarmos aquilo que a modernidade ignorou ou repudiou. Com efeito, a sua abordagem começa a partir da face despótica da modernidade e não a partir da face libertadora como tem feito o paradigma dominante, ilustrando as suas ideias na seguinte citação:

«A socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistémico implica superação da modernidade/colonialidade, o simples facto de nunca ter havido tradição sem a modernidade, na medida em que a modernidade científica a inventou, de nunca ter havido ciência e mito, porque a perspectiva científica necessita de intervenção da razão mítica para se justificar a si mesma como razão racional; em síntese o “mito da modernidade” é o mito que justificou não apenas o totalitarismo científico, mas o totalitarismo *tout court*, tal como estamos a testemunhar no início do século XXI à escala global.» (Mignolo 2003: 641)

Dussel (1994) partilha a mesma perspectiva, argumentando que a modernidade deve ser pensada como um projeto de *transmodernidade*, de um mundo para o qual todas as racionalidades possam ter reconhecimento e contribuir para um projeto global ou do paradigma zero²⁹.

A horizontalidade e o reconhecimento de outros saberes já tinha sido também a preocupação de Evans-Pritchard (1937), quando sublinhou que devíamos olhar a

negras foram as primeiras civilizações do mundo. Mendy sublinha que Diop, por ter utilizado metodologias e abordagens diacrónicas, conseguiu recuperar para a inteligibilidade as realidades históricas e culturais de África, reconstruindo o passado destruído mas memorável e pleno de inspiração. Os pensadores radicais da idade das luzes fizeram enormes esforços para minimizar e marginalizar as importantes contribuições da civilização egípcia (1997:14-15). A mesma questão foi retomada por Amado (2011:85-100).

²⁹ O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez identificou o ponto zero da epistemologia moderna que ele apresenta, no plano histórico e no plano lógico, como o ponto supremo da observação e da desincorporação, desconetado do sexo, da sexualidade, da linguagem, das condições económicas (não apenas a classe social mas também a geopolítica da distribuição planetária da riqueza, da natureza e do conhecimento (Castro-Gómez, 2003).

feitiçaria sob novas perspectivas, através de um processo de reinterpretação e de tradução intercultural. Preocupação retomada pelos paradigmas emergentes, mas estes surgem de uma forma mais elaborada, visando responder às exigências contemporâneas. Para Santos (2009:167) reconhecer a extraordinária diversidade de experimentar e interpretar o mundo não é condição suficiente. Também é necessário reconhecer que modos locais de perceber o mundo que são pouco familiares ao saber moderno ocidental são também universais.

Para este autor, em África como noutros continentes, os fenómenos religiosos assentam em diferentes formas de produção de saberes sobre o mundo. Essas formas são caracterizadas por uma abordagem holística onde o sagrado e o laico constituem uma unidade orgânica, constituindo expressões de epistemologia que incluem formas de adquirir conhecimento que normalmente não são consideradas pelas ciências sociais (Santos, 1995; Santos, Meneses e Nunes, 2004; Meneses e Santos, 2009).

As premissas das epistemologias emergentes coadunam-se com os objetivos do projeto de pesquisa fundamental sobre *estratégias locais de gestão de conflitos* que é desenvolvido na Guiné-Bissau pela universidade de Bayreuth na Alemanha, em colaboração com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa na Guiné-Bissau (INEP), no âmbito do qual esta tese é elaborada, cujo objetivo consiste em estudar em que moldes as instituições locais de resolução de conflitos podem ser integradas no sistema estatal, de modo a obter um sistema mais eficaz de resolução de conflitos (Klute *et al.*, 2006; Klute *et al.*, 2008; Klute e Embáló 2011). Uma perspectiva que abarque os sistemas e as instituições de resolução de conflitos disponíveis no país, sistemas e instituições existentes, de forma a tentar dar voz aos outros sistemas e instituições que ao longo de tempo tinham sido silenciados, tinham sido declarados inexistentes. Contudo, a contextualização e a tradução surgem como máximas para substituir a universalidade que tem sido o vocabulário mais poderoso ao longo de séculos, sendo condições necessárias para garantir a coexistência entre os vários sistemas de resolução de conflitos. Estas novas

prerrogativas que as epistemologias do Sul conferem aos outros saberes legitima o pluralismo jurídico.

1.1. Do pluralismo jurídico à interlegalidade: uma manifestação das ecologias dos saberes jurídicos

As premissas básicas das epistemologias do Sul, por reconhecerem a diversidade dos saberes, proporcionaram uma racionalidade mais ampla e possibilitaram a superação da dicotomia natureza/sociedade, sujeito/objeto na concepção construtivista da verdade. A aproximação das ciências naturais às ciências sociais e destas aos estudos humanísticos proporciona uma articulação mais equilibrada entre o conhecimento científico e outras formas de conhecimento de modo a transformar a ciência num novo senso comum, refletindo uma dupla ruptura epistemológica (Santos, 2010a: 23-24). Esta dupla ruptura epistemológica vem fortalecer a legitimidade das manifestações do pluralismo jurídico. Contrariamente ao que tem veiculado o paradigma dominante, que teve as suas raízes no positivismo, reduzindo o mundo apenas às leis simples que são explicadas pelo mecanicismo determinista.

Griffiths (1986) reconhece a existência do centralismo jurídico e reconhece também a incorporação do direito costumeiro por parte do Estado, na sua perspetiva sobre o conceito de pluralismo jurídico fraco. As constatações deste autor vão ao encontro da perspetiva do Mamdani (1996, 2001) sobre Estado bifurcado, que reconhece a existência da ordem jurídica estatal e as ordens jurídicas autóctones, sendo estas últimas controladas pela primeira. Esta perspetiva levanta a questão da hierarquia entre as várias ordens jurídicas, que limita a possibilidade da manifestação em pé de igualdade no mesmo espaço geográfico de vários sistemas jurídicos. A perspetiva dualista, apelidada também de concepção colonial, é uma perspetiva baseada no reconhecimento de fontes de direito diferentes que produzem normas diferentes das que são produzidas pelo Estado no interior da mesma unidade territorial.

Os autores que defendem esta concepção do pluralismo, como por exemplo Griffiths (1986), afirmam que a lei é e deve ser a lei do Estado, uniforme para todas as pessoas, exclusiva de todas as outras leis e administrada por apenas um conjunto de instituições estatais. Araújo (2005, 2008) demonstra que esta concepção do pluralismo contraria a compreensão inicial sobre o pluralismo jurídico, pensada como a coexistência de várias ordens jurídicas, dotadas de eficácia no mesmo espaço temporal e que impliquem o *forum shopping*. O *forum shopping* consiste na possibilidade de atores escolherem livremente as instituições de resolução de conflitos que pensam satisfazer melhor os seus interesses (Benda-Beckmann, 1981). Para Mané (2011), o *forum shopping* parece mais visível em localidades onde o poder coercivo do Estado é muito frágil.

A pluralidade de normas tem acompanhado as vicissitudes de diversas comunidades africanas e até a sua formação como Estados. Neste contexto, durante a colonização e depois da colonização, ao lado das normas estatais que vinculam todos os habitantes do país coexistem em simultâneo diversas ordens normativas comunitárias. As normas estatais são provenientes da monocultura do saber e do rigor, instalada no país desde o período colonial, sendo o modo de produção jurídica mais poderoso *de jure*; contudo, na prática ou *de facto*, a situação é bem diferente.

Esta constatação encontra um suporte no trabalho de Carbonnier (1979), que sublinha que a sociologia jurídica parte de um ponto totalmente oposto à visão dos juristas obcecados pelo monismo, destacando que o direito é essencialmente múltiplo e heterogéneo, na medida em que no mesmo momento e no mesmo espaço social podem coexistir diversos sistemas jurídicos, nomeadamente infra-estatal, estatal e supra-estatal. Estes sistemas são independentes do sistema estatal e eventualmente podem ser seus concorrentes.

A reação contra o centralismo e o exclusivismo jurídico do Estado assenta na ideia de que, na realidade prática da vida jurídica, o direito estatal está longe de ser o único ordenamento normativo da vida social e que muitas das vezes não é sequer o mais importante (Santos, 2003a). Ainda para este autor, o pluralismo jurídico sempre

existiu nas sociedades, independentemente da elaboração das leis ou normas estatais. Embora tenha ocorrido a exclusiva validação do monismo jurídico com a modernidade. Este argumento já tinha sido destacado por Ehrlich (1926), que assinala que o direito compreende, para além das prescrições estatais, as prescrições sociais, advindas das inter-relações sociais concretas e quotidianas dos atores sociais. Nesta ótica, uma das condições para conhecer o estado real do direito é investigar o que a sociedade humana produz. Wolkmer (1999) partilha a mesma conceção, destacando que só “uma pequena parcela do Direito é que é originária do Estado”, e vai mais longe, desenvolvendo uma conceção complexa do pluralismo jurídico. Sublinhou que a legislação estatal não é a única nem a principal fonte do mundo jurídico, mas que existem outros grupos sociais ou sociedades globais, independentes do Estado e capazes de produzir normas jurídicas. É esta a componente realçada por Wolkmer na sua conceção do pluralismo jurídico, rompendo com o centralismo jurídico por enfatizar aspetos ético-sociológicos em detrimento dos fundamentos tecno-formais. O mesmo autor considera como pluralismo a multiplicidade de práticas existentes num mesmo espaço sociopolítico, em que conflitos ou consensos interagem, ora oficiais, ora costumeiros e consubstanciados nas necessidades existenciais, materiais e culturais.

Na mesma ordem de ideias, Meneses (2012: 27) sublinha que não há país algum no continente africano que não possua quer elementos “tradicionais”, quer elementos estatais. Qualquer sistema de administração de justiça tem de tomar decisões sobre a posição política e legal dos sistemas modernos e tradicionais na formação do seu sistema sociojurídico nacional. Contudo, Santos (2003a) frisa que a figura do Estado moderno é fundamental por um lado na análise de qualquer sistema de justiça e por outro para pensar as potenciais reformas e mudanças da natureza do mesmo.

Araújo partilha a mesma concepção de pluralismo, tendo recorrido à distinção de dois sistemas³⁰ de administração, direta (França) e indireta (Grã-Bretanha) (*rule of law*) vigentes nas colónias durante o processo de colonização para ilustrar a sua concepção de pluralismo jurídico. Enquanto a administração francesa privilegiava a existência de uma única ordem jurídica – direito estatal – que se aplicava apenas aos assimilados e ao resto da população o regime de indigenato³¹, ignorando as instituições costumeiras, a administração britânica enfatizava a existência de dois sistemas de governação: um que se aplicava ao colonizador e outro ao colonizado. No sistema indireto, o governo colonial ocupava-se de problemas gerais de gestão de recursos e o governo indígena repousava na administração nativa e dependia da ligação com os chefes tradicionais. A autora realça que, para além de as duas ordens serem diferentes, registava-se também uma hierarquia entre elas, sendo o direito do colonizado sujeito ao controlo do direito do colonizador.

Porém, nos tribunais geridos pelos nativos a justiça era feita com base no direito costumeiro recriado, pretendendo desta forma aproximar o sistema indígena das concepções mais modernas da justiça (Araújo, 2008: 124).

Santos (2002a:64) indica que a coexistência de duas formas diferenciadas de administração no mesmo território adotada pela administração colonial britânica é uma forma de disjunção entre o controlo político que é centralizado e o controlo administrativo que é descentralizado.

Moore (1992:14) destaca que o procedimento do governo colonial de conferir aos tribunais nativos as prerrogativas de administrar a justiça sob valores culturais e tradicionais

³⁰ «As duas formas de administração colonial deixam de fazer sentido na fase avançada do colonialismo. Os dois princípios de dominação tornaram-se meios complementares de controlo, sendo o governo direto uma forma de poder urbano que tinha a função de gerir o direito civil e governo indireto uma forma de poder rural que geria os usos e costumes e zelava pelo cumprimento da tradição, sendo estas duas formas de dominação classificadas de despotismo, diferindo na forma de manifestação, por uma ser centralizadora e a outra descentralizadora.» (Araújo, 2008:125)

³¹ Um regime especial cujo cumprimento de obrigações ou sanções era efetuado por administradores distritais, dispensando a constituição de tribunais.

recriados visava por um lado manter os valores socioculturais dos nativos por lhes serem familiares e por outro visava a modernização dos mesmos.

A propósito de a administração indireta permitir a vigência de valores socioculturais em simultâneo com o direito europeu, consideramo-la uma estratégia suave e dissimulada do colonizador de moldar os nativos sem suscitar reivindicações por parte dos mesmos. Esta estratégia permite fortalecer a dominação, na medida em que fá-los crer que estão a ser regidos pelos seus valores socioculturais, mas que na verdade são valores semelhantes mas não iguais aos seus. Mas ter valores iguais remete-nos para a questão de qual o costume a adotar pela administração nativa num espaço geográfico marcado pela multiplicidade de usos e costumes.

A solução para esta questão passa pela reinvenção do costume tal como foi sublinhado por Araújo. É a única alternativa orientadora para os vários grupos étnicos que este governo representa. A nossa preocupação recai sobre a forma como poderiam ser agregados vários usos e costumes, isto é, como poderiam ser reconstituídos num único direito costumeiro os usos e costumes de diversos grupos étnicos.

Ranger (1992) e Mamdani (2001) levantam a questão da sua *aplicação no indivíduo*, sendo que no mesmo coexistem várias identidades. De facto, o mesmo indivíduo pode pertencer a uma linhagem, a uma comunidade ou a um grupo étnico, isto porque o mesmo indivíduo molda-se entre diferentes identidades. Para nós estas múltiplas identidades são compatíveis, contudo reconhecemos que o indivíduo nestas circunstâncias pode deparar-se com dilemas, decorrentes dessas várias identidades.

A forma de ultrapassar estes dilemas passaria pelo privilegiamento de cada identidade em cada circunstância, tendo em observância o interesse em causa, seja ele linhageiro, étnico ou comunitário. As diferentes identidades são categorias necessárias para localizar o indivíduo na escala societária africana, mas a multiplicidade de identidades não é exclusiva dos países africanos.

Na Europa as pessoas moldam-se entre diferentes identidades, na medida em que a mesma pessoa pode pertencer a uma associação de moradores, pertencer a uma associação

de antigos combatentes ultramarinos, etc.. Porém, nos países africanos, a coexistência de identidades é muito mais densa, por estes países estarem sujeitos a duas lógicas: a lógica endógena ou comunitária e a lógica exógena ou estatal.

Retomando a discussão em torno do direito costumeiro africano recriado, Araújo (2008) destaca duas observações que para ela ilustram a manutenção da dominação pelo poder colonial: a primeira refere-se à constatação de Ranger (1992) sobre a ideia da tradição como um conjunto de regras, normas, práticas e valores antigos que foram preservados durante anos pelas sociedades africanas. Esse conjunto regula as interações dos membros da sociedade e serve apenas para conotar o continente africano com atraso, de modo a continuar a legitimar o capitalismo. A segunda constatação foi efetuada por Chanock (1989, 1991). Ele sublinha que a legitimação pelo direito costumeiro da ausência de propriedade privada sobre a terra visa simplesmente desencorajar os africanos a participarem como sujeitos do capitalismo e encorajá-los a permanecerem como simples objeto deste sistema socioeconómico. A mesma ideia foi retomada por Santos (2003b: 76-77), interpretando as atitudes de reinvenção da tradição como uma forma que tinha pretensões de reduzir universos simbólicos apenas a uma dimensão estática. Para este autor, estas invenções apoiam-se num universo identitário que por uma parte mitigava a verdadeira realidade, e por outra assumia a forma de estados pré-coloniais, nomeadamente reinos e linhagens. Para Araújo, as perspectivas de diferentes autores sobre as formas de abordar a reinvenção da tradição não são contraditórias, mas complementares. Por isso, adota a abordagem crítica e complementar de várias abordagens sobre reconstrução do direito costumeiro, de modo a proporcionar uma análise mais rica e aprofundada da construção da realidade jurídica nos períodos colonial e pós-colonial.

Contudo, Araújo (2008: 128) sublinha que a invenção da tradição não se concretiza apenas pelo processo de construção de cima para baixo, que implicava a imposição de uma visão única e um congelamento permanente de normas. Para esta autora constata-se um certo romantismo sobre as comunidades africanas da parte dos europeus, por as considerarem como comunidades estáticas onde reina o

consenso. Contrariamente a esta visão, registavam-se contradições profundas no seio destas comunidades.

Gluckman (1955), sublinha que foi possível ultrapassar esta conceção exótica e romântica por se ter substituído o paradigma estrutural funcional, passando o enfoque para os processos e contextos em que ocorrem os acontecimentos, de forma a proporcionar uma análise mais aprofundada das comunidades africanas, clarificando muitas imagens estereotipadas, nomeadamente sobre a existência de um corpo fixo do direito costumeiro que fora desenvolvido com o propósito de fortalecer a colonização.

Esta nova perspetiva dinâmica de estudar as comunidades africanas criou condições para o surgimento de novas designações inerentes a esta conceção estática do direito costumeiro tais como invenção da tradição³², invenção da etnia e mito do direito costumeiro (Ranger, 1992; Mandani, 1996; Gentili, 1999; Wilson, 2000; Araújo, 2008). Contudo, Jao discorda desta conceção e advoga que a questão da etnicidade é muito mais do que uma mera invenção colonial, por isso considera que relacionar a etnicidade³³ com a intervenção colonial significa negligenciar uma parte da história dos povos africanos (2003:107). Chrétien e Prunier (1986) perfilham a mesma perspetiva e demonstram que as etnias têm uma história pré-colonial, o que revela a anterioridade da identidade de tipo étnico.

Neste trabalho adotamos a denominação das comunidades manjaco em vez de grupo étnico de modo a ultrapassar apelidações que agregam comunidades diferentes no mesmo bloco, minando as diferenças que apresentam e que são relevantes do ponto de vista de uma análise antropológica e/ou sociológica, como foi demonstrado na introdução com a inclusão dos cobiana no grupo étnico manjaco,

³² Bayart (1989) destaca que no caso dos Camarões e relativamente às instituições criadas na época colonial e pós-colonial, a invenção da tradição nelas operada é revestida de propriedades coagulantes. Carvalho (1998, 2000, 2005) debruçou-se sobre esta temática, nomeadamente a revitalização do poder tradicional na Guiné-Bissau.

³³ Ver Jao (1995).

que numa perspetiva linguística não se aproxima de vários subgrupos manjaco, mas do grupo étnico cassanga.

Araújo (2008) menciona que nunca existiu um único direito costumeiro que se aplicasse a todos os africanos em alternativa ao direito positivo europeu. O que os europeus consideraram direito tradicional puro foi uma invenção europeia, foi uma perceção veiculada de modo a perpetuar a dominação, por forma a satisfazer os interesses capitalistas. Foi alcançada por uma luta ferrenha no seio do Sul, entre o Sul e o Norte, entre sexos e entre gerações (Moore, 1992, Chanock, 1998; Mamdani, 1996, 2001; Santos, 2003b, Araújo, 2008). Mamdani (1996) realça que a constituição do direito costumeiro resultou de conflitos entre múltiplas instituições e que a ocultação desta sua vertente dinâmica, espelhando apenas a sua vertente estática, visava satisfazer o interesse das autoridades nomeadas pelo Estado, que tinham a prerrogativa de estabelecer os limites. Ainda segundo este autor, o carácter optativo atribuído ao cumprimento do costume na época colonial não existia de facto, sendo o seu incumprimento acompanhado, muitas das vezes, de violência decorrente das autoridades costumeiras ou das forças do Estado que garantiam a segurança.

Contudo, a proposta de Moore (2000) sobre o conceito de campo social semiautónomo contribui para desmistificar esta componente estática atribuída ao direito costumeiro, demonstrando que os campos sociais têm capacidade de gerar internamente normas e meios que proporcionam a sua efetivação, por estarem inseridos numa matriz social mais alargada que poderá influenciá-los normativamente, mas que não os determina categoricamente. Assim, a população colonizada, mesmo que não tivesse forma de resistir às leis impostas pelo colonizador, na prática diária tendia a ajustar-se às estratégias políticas dos atores locais, na medida em que muitos assuntos quotidianos eram geridos maioritariamente pelos africanos.

Araújo (2008:131) assinala que existem inúmeras estratégias locais que os atores utilizam, moldando-se no interior do espaço semiautónomo sem serem controlados pelo direito positivo. O conceito de *interlegalidade* proposto por Santos (2003a)

espelha a mesma concepção de pluralismo jurídico por postular a existência de interpenetração entre as diversas ordens normativas, influenciando-se mutuamente, ou seja, as fronteiras entre as várias ordens normativas são *porosas*, o que contribui para a emancipação e a transformação das mesmas.

Araújo (2008:129) destaca que conceitos como o de campos sociais semiautónomos proposto por Moore e o de interlegalidade proposto por Santos são instrumentos analíticos que demonstram as margens de liberdade dos atores sociais, de uma parte e, de outra, a ideia de que a regulação não se limita ao direito positivo, mas resulta da existência de várias ordens normativas que coexistem e se entrecruzam na sociedade.

Camara partilha a mesma constatação e destaca o exemplo do Mali, sublinhando que naquele país coexistem múltiplas normas jurídicas que se imbricam: por um lado, o direito de cariz ocidental e, por outro, os costumes tradicionais originários da religião tradicional e da religião islâmica. Evidencia igualmente que os costumes tradicionais e islâmicos confundem-se por serem similares aos costumes locais, que por vezes formam um único sistema jurídico ou costumeiro de referência (os valores de referência ancestrais da maior parte da população maliana).

Para Camara (2008, 2011: 315), as diferentes dimensões de interações sociais no Mali caracterizam-se pelo pluralismo jurídico, apesar de este ser mais visível em matéria de gestão fundiária. Refere que a sobreposição do direito costumeiro e do direito estatal em matéria de gestão fundiária é fonte de conflitos e tensões sociais.

A mesma situação foi observada no Senegal, sendo o regime fundiário deste país, segundo Sow (2008, 2011: 333) caracterizado por um dualismo que é justificado por um lado pela sobrevivência do sistema fundiário tradicional e, por outro, pela existência de uma forma de gestão de terras de acordo com o direito positivo.

Mané (2008; 2011:189-190) propõe uma nova abordagem do pluralismo jurídico denominada *pluralismo jurídico individual*, tendo-o identificado em Bambadinca, uma localidade de confluência da região Leste e Sul da Guiné-Bissau e que é habitada predominantemente pelas comunidades Balanta, Mandinga e Fula. Para

Mané, o conhecimento de normas e instituições de outros grupos étnicos por um indivíduo numa determinada comunidade permite-lhe comparar as normas da sua comunidade com as das demais comunidades e depois avaliar as vantagens e as desvantagens do sistema jurídico de cada uma das comunidades em relação a uma determinada situação. Esta condição torna difícil ao indivíduo ter uma verdadeira autonomia de decisão quando é confrontado com um conflito interétnico e/ou interfamiliar, pela dificuldade em escolher a instituição e a regra do sistema jurídico a aplicar. Para ultrapassar este dilema, Mané indica que o indivíduo contorna as normas e as instituições da sua comunidade através de um certo esquema mental, substituindo as regras e as instituições da sua comunidade pelas de outras comunidades, incluindo as do Estado. Destaca igualmente que as escolhas que os indivíduos fazem estão correlacionadas com as vantagens que podem obter destas regras e refletem-se no abandono das que consideram desatualizadas e na reatualização de outras, enriquecendo-se assim mutuamente os diferentes sistemas jurídicos. Para este autor, a evolução deste fenómeno de seleção de normas de utilidade individual, apesar de ser contraproducente para com a lei e para as normas que são contrárias aos interesses individuais, dinamiza a formação de uma nova realidade jurídica quase homogénea, sem perder a sua base plural.

Nas abordagens sobre o pluralismo jurídico distinguem-se os autores centralistas jurídicos dos autores pluralistas jurídicos. Tanto para Araújo (2008: 128-129) como para Wilson (2000: 77-78), ambas as abordagens do pluralismo não repousam no conceito de pluralismo jurídico, o que demonstra que nenhuma delas está impregnada da conceção centralista, o que permite a coexistência das mesmas para compreender a *interlegalidade* (Santos, 2003a) nas sociedades africanas.

Em torno da discussão sobre o pluralismo jurídico, Meneses (2012: 27-30) concebeu sete possíveis modelos ideais de cooperação entre os sistemas estatais e não estatais, em função do reconhecimento e aceitação da validade do exercício do poder adjudicativo pelos sistemas jurídicos não estatais em África. O primeiro é o denominado *modelo de forte monismo legal*, em que o Estado proíbe formalmente

a possibilidade de as instâncias não estatais se envolverem em processos de resolução de conflitos. É um modelo que vigorou em Moçambique até 1992.

O *modelo de independência formal entre sistemas* é o segundo modelo. Este aceita tacitamente a presença de justiça não estatais, sendo típico de países onde o Estado carece de consolidação. Esta fraqueza do Estado faz com que, mesmo que não haja reconhecimento formal das instâncias não estatais, elas participam na resolução de conflitos. É um sistema observado em países como a Serra Leoa.

O terceiro é o *modelo onde não existe um reconhecimento formal de outros sistemas de justiça*. Neste modelo o Estado encoraja a atuação e apoia de uma forma informal as instituições não estatais de resolução de conflitos, por reconhecer as suas limitações, embora conserve para si o exercício do poder de adjudicação. É, por exemplo, o sistema angolano.

O *modelo de reconhecimento formal limitado por parte do Estado da presença de instâncias não estatais de resolução de conflitos* é o quarto modelo. É um sistema em que o Estado atribui um reconhecimento legislativo limitado a sistemas de justiça não estatais, embora não lhes atribua nem jurisdição exclusiva nem poderes de coerção, concedendo-lhes poucos recursos e apoios. *Grosso modo*, são sistemas plurais ou duais de justiça oficialmente reconhecidos, ou seja, sistemas de justiça não estatais que reconhecem a possibilidade de estabelecer regras na comunidade que está sob a sua jurisdição. Contudo, esta possibilidade está limitada à exigência de que estas leis devem respeitar os valores e normas consuetudinárias. É o caso da África do Sul e da Namíbia.

O *modelo do reconhecimento formal do regulado de jurisdição exclusiva sobre uma determinada área* é o quinto modelo. O Estado reconhece às instituições não estatais a legitimidade exclusiva sobre uma determinada área, conferindo-lhes a possibilidade de adotar a decisão final no que respeita a esta mesma área, sendo um sistema que vigora no Sudão e no Malawi.

O *modelo de reconhecimento formal de sistemas não estatais de justiça integrado no sistema de Estado* é o sexto modelo. Nele o Estado reconhece a existência de

outras fontes de direito, embora não lhes atribua o estatuto de campo semiautónomo. O Estado procura definir uma série de regras para integrar as outras instituições e os outros direitos sob alçada do sistema estatal, sendo o caso dos tribunais comunitários em Moçambique e dos tribunais de consulta local no Uganda.

Por último o sétimo, o *modelo de forte monismo tradicional* incorpora as instituições de justiça não estatais no sistema estatal de forma a burocratizá-las e a civilizá-las e integra-as ao nível inferior dos tribunais de família, de acordo com a constituição. Sistema adotado pelo Botswana.

Finalizando as diferentes abordagens do pluralismo jurídico e os possíveis modelos de cooperação entre o sistema jurídico estatal e não estatal, debruçar-nos-emos sobre a feitiçaria (*mandji*), um dos saberes referenciais do quadro normativo e interpretativo das comunidades de Tchur e de Babok em particular, e na Guiné-Bissau em geral.

1.2. A feitiçaria: da invisibilização ao resgate atual

A feitiçaria cedo despertou a atenção dos teólogos e dos administradores coloniais, na medida em que a melhor estratégia para evangelizar e para colonizar passava pelo conhecimento dos valores socioculturais e religiosos que orientavam as atitudes e comportamentos de quem se pretendia dominar. Neste quadro, os primeiros estudos efetuados sobre o fenómeno da feitiçaria foram realizados predominantemente por esses atores, tendo sido também adotado o paradigma estrutural funcional, que considerava a feitiçaria como um fenómeno local.

Nos anos 90 do século passado surgem novos atores interessados em estudar as questões relacionadas com a feitiçaria – cientistas sociais (Geschiere, 1995, 1997, 2000; Teixeira, 1997, 2001, 2008; Santos, 2003a; Meneses e Santos, 2009; Comaroff e Comaroff, 2000; Meyer e Pels, 2003) que adotaram o paradigma modernista e cujo entendimento da feitiçaria depende largamente das visões sobre o mundo e sobre o ser humano, dos sentidos e interpretações dadas às relações sociais

presentes. Destacam que através do conhecimento assumido como válido as informações e as experiências sociais obtêm sentido, tornando-se inteligíveis. Assim, não é possível separar o conhecimento das práticas e dos atores. Porque toda a experiência produz e reproduz conhecimento, a diversidade epistémica do mundo é imensa, pressupondo inclusive a coexistência de várias epistemologias (Meneses e Santos, 2009; Santos, 2010b). Assim, os trabalhos de Geschiere³⁴ (1997, 2000), Comaroff e Comaroff (2000), Mayer e Pels (2003), Santos (2003a), Meneses e Santos (2009) e Meneses (2010) são classificados por Henry e Tall (2008) de novo paradigma sobre a feitiçaria, porque estabelecem a ligação entre a feitiçaria e a modernidade. Este novo paradigma explica o recurso à feitiçaria como *uma resposta local ao imperialismo do capitalismo internacional e à mundialização*.

A abordagem de Geschiere vai ainda mais longe, constatando que a razão desta estranha cumplicidade entre feitiçaria e modernidade teria a ver com o facto de se registar uma forte convergência entre a feitiçaria, que exprime uma abertura relativa da comunidade local, e a globalização, que abre o acesso a novos horizontes. O volume das análises académicas que discutem a modernidade da feitiçaria aumentou nas últimas décadas, tendo como traço comum a ênfase que colocam na influência da feitiçaria nas relações de poder e na política de desenvolvimento social.

Todavia, a natureza ambígua da própria feitiçaria torna extraordinariamente difícil prever o impacto dos sistemas ocultos de crenças, especialmente da feitiçaria, sobre a política no continente (Geschiere, 1997, 2000; Meneses e Santos, 2009).

³⁴ «Au contraire, presque partout sur le continent, les discours sur la 'sorcellerie' s'articulent de façon souvent surprenante avec les développements modernes. Ainsi, toutes sortes de rumeurs et de formes de conduite ayant trait à ce qu'on appelle la 'sorcellerie' envahissent les secteurs modernes de la société. En pratique, il devient donc difficile de soutenir qu'il existe une opposition intrinsèque entre 'sorcellerie' et 'modernité'. En Afrique, on est plus frappé par le dynamisme de ce complexe de notions et d'images. Toujours changeantes, elles sont soumises à des ré-créations permanentes qui expriment souvent des efforts conscients pour donner un sens aux changements politico-économiques ou même pour les maîtriser. A maints égards, on peut parler de la 'modernité' de la sorcellerie.» (Geschiere, 1995: 8-9)

Gluckman (1955) defende que a modernidade da feitiçaria é explicada pela participação em simultâneo do continente africano nos diálogos globais, assim como na identificação das suas particularidades.

Henry e Tall (2008) formularam duas críticas ao paradigma que liga a feitiçaria à modernidade: as literaturas que ligam a feitiçaria à modernidade padecem de paradoxos, por um lado, por tenderem a apresentar-nos a sociedade africana mergulhada na magia da intimidade familiar e no cimo o Estado. Por outro, tendem a substituir as noções antigas de magia e de feitiçaria, que a multiplicidade contemporânea de matrizes de significados já não justificaria, construindo um único “oculto” universal e sempre violento.

Sobre as duas críticas endereçadas ao paradigma que concebe a modernidade da feitiçaria, não partilhamos a primeira crítica enunciada por essas autoras, por considerarmos presentes os vestígios da modernidade tanto na esfera familiar como na esfera estatal. Estes vestígios são resultado do longo contacto estabelecido ao longo de quase quinhentos anos com a cultura europeia e que fez com que a feitiçaria não ficasse confinada apenas à esfera familiar, estendendo-se à esfera pública com a formação dos Estados pós-coloniais.

Esta condição decorre da dualidade de lógicas que assistem os Estados pós-coloniais, por terem que obedecer ao “saber universal” que lhes é imposto, por um lado e, por outro, aos “saberes locais” que lhes são familiares. Assim, apesar dos esforços da evangelização e da colonização, com todos os instrumentos utilizados para impor o saber dominante nos territórios colonizados, os ditos “saberes locais ou tradicionais” persistiram de uma forma latente até à descolonização e depois dela.

Em relação à segunda crítica formulada por essas autoras, sobre a agregação de diferentes práticas ocultas africanas num único conceito, partilhamos a mesma posição, ilustrando-a com o exemplo das comunidades que estamos a estudar: a compreensão que estas comunidades têm sobre a feitiçaria (*mandji, befeke*) no sentido amplo consiste numa prática quer *individual*, a que as comunidades manjaco recorrem para se prevenir relativamente a situações indesejáveis, evitar

o mau-olhado ou ter sucesso, quer uma prática *coletiva* que se destina a proibir comportamentos nocivos à comunidade; no sentido restrito, *mandji* consiste no recurso às instâncias de contra-feitiçaria através do *djambakós* (manj. *napene*) ou do *Kansaré* (manj. *Kassara*) para pedir a punição das pessoas responsáveis pelos infortúnios individuais e/ou da comunidade (Mendes, 2008, 2011, 2012).

Para os atores das comunidades manjaco, a prática em que as pessoas usam poderes ocultos para matar os seus semelhantes e consumi-los em banquetes canibalescos noturnos invisíveis (*prekaku/ prekakuth*), para danificar os campos agrícolas dos seus compatriotas (*pekalam*) e para fazer outras pessoas adoecerem (*kamtapar*) é considerada feitiçaria. Nesta perspetiva, o que os manjaco consideram *mandji* no sentido amplo, e *mandji* no sentido restrito, entram todos no que Geschiere (1995) e Teixeira (1997) designam de *sorcellerie* e no que Santos (2003a) denomina feitiçaria. Ainda para estes autores, a feitiçaria ou *sorcellerie* define-se como um fator nivelador perante as novas relações de dominação, é uma força oculta na acumulação de poder e de riqueza. Todavia, regista-se uma certa dificuldade na tradução das práticas ocultas africanas para os termos ocidentais.

A feitiçaria difere da prática de *mandji* no sentido amplo e da prática de *mandji* no sentido restrito para os manjaco. Com efeito, o que eles consideram feitiçaria é uma prática que se destina a fazer mal, nomeadamente *prekaku/prekakuth*, *pekalam* e *kamtapar*. A mesma visão é partilhada por grupos étnicos dos Camarões, nomeadamente Maka e Beti, estudados por Geschiere (1997), para os quais *djambe* no caso da etnia Maka e *evu* no caso da etnia Beti, traduzidos por feitiçaria são algo prejudicial tal como os manjaco a consideram.

A prática de *mandji* no sentido amplo para as comunidades manjaco é preventiva, e a prática de *mandji* no sentido restrito é punitiva (prática que se destina a punir os atores do feitiço). O termo ocidental feitiçaria ou *sorcellerie* ou *witchcraft* é um conceito que agrega dentro de si práticas tão diferentes, que impede a sua

operacionalidade e diminui a sua utilidade analítica³⁵. Henry e Tall (2008: 11) sublinham:

«Les termes religion, magie, sorcellerie rendent mal compte des catégories africaines qu'ils cherchent à traduire. Le problème se complique encore quand les populations africaines adoptent le mot sorcellerie ou witchcraft pour parler de leurs propres pratiques.»

Geschiere (1995: 21) partilha a mesma perspetiva, recorrendo ao exemplo da etnia Maka dos Camarões acima mencionado:

«La teneur nettement péjorative de ces termes occidentaux fait problème dans la mesure où les notions africaines présentent souvent des implications beaucoup plus larges et ambiguës. (...) La notion de djambe³⁶ chez les Maka de l'Est du Cameroun et [la notion] d'evu³⁷ chez les Beti, peuvent être utilisées dans un sens plus positif, afin d'accumuler du pouvoir ou des richesses, voire pour guérir. Pour eux, le djambe est une force – ou même un être – qui vit dans le ventre de quelqu'un et qui permet à son propriétaire de se transformer en esprit ou en animal et d'accomplir des choses exceptionnelles. Cette force peut être utilisée pour tuer. On pourrait donc traduire djambe par sorcellerie. (...) Pour les Maka le djambe – une notion qu'ils traduisent toujours par sorcellerie – constitue le principe même du Mal. (...) La sorcellerie devient une sorte de notion passe-partout oblitérant toutes sortes de nuances.»

As citações dos diferentes autores acima mencionados são consensuais em reconhecer as dificuldades na tradução dos termos feitiçaria, *sorcellerie*, *witchcraft* para os termos equivalentes nas línguas africanas. Meneses e Santos (2009: 5) partilham a mesma constatação, indicando que conceitos como magia, feitiçaria e oculto são usados como quase sinónimos de um idioma forjado no diálogo entre religiões e as modernas ciências sociais. Para estes autores, o conceito de feitiçaria é ambíguo e extraordinariamente versátil e plástico, mas permanentemente vago quanto ao seu conteúdo. Sublinham igualmente que muitas práticas africanas de adivinhação, de iniciação e de tratamento foram englobadas na categoria feitiçaria sem qualquer consideração sobre o valor moral que cada uma destas práticas representa nas sociedades onde são reconhecidas como práticas legítimas.

³⁵ «Le mot sorcellerie ne renvoie à rien de connu dans les langues locales au Cameroun. Il est difficile de lui trouver un équivalent, un mot qui puisse le traduire. On n'est pas loin de penser à une catégorie transposée, une chose conçue par un observateur étranger, l'europpéen regardant un phénomène un peu bizarre dont il ne percevrait pas bien les contours, et qui ressemble à quelque chose de déjà vu cependant, et lui donnant un nom qui, par la magie du verbe, l'assimile à des phénomènes qui ne sont peut-être pas ce qu'il croit» (Abe e Abega, 2006: 34)

³⁶ Significa feitiçaria.

³⁷ Significa feitiçaria.

Apesar de autores como Teixeira (1997, 2001, 2008), Santos (2003a)³⁸, Geschiere (1995), e Meneses e Santos (2009) terem realizado trabalhos em sociedades diferentes (África Ocidental, África Central e África Austral), todos são unânimes nos fatores que destacam como motivadores do recurso à feitiçaria, nomeadamente a mudança social e a modernidade.

Interessa-nos destacar neste ponto a ligação da feitiçaria (*prekaku/ prekakuth*), tal como definida neste trabalho, às mudanças que acontecem nas comunidades manjaco em estudo. Durante a realização do trabalho de terreno, os nossos interlocutores sublinharam que a feitiçaria (*prekaku/ prekakuth*) – consumir seres humanos em banquetes noturnos ocultos canibalescos – tinha as suas regras bem definidas nas comunidades manjaco, sendo nestas comunidades permitido matar de uma forma oculta os parentes maternos (uterinos). Contrariamente, é proibido matar um meio-irmão paterno e um sobrinho paterno. Teixeira (2008: 66) partilha a mesma perspetiva, sublinhando que:

«Chez les Manjak, les corps des enfants appartiennent aux maternels qui peuvent en disposer et les dévorer en sorcellerie. Cependant, lorsque les liens entre les membres d'un même ventre sont distants, ils annulent alors le droit maternel³⁹ à l'anthropophagie. L'accès à cet endocannibalisme symbolique des parents pour le "ventre" est limité à un segment du matrilignage. Les parents maternels les plus proches, c'est-à-dire la grand-mère et ses enfants, sont ceux qui ont le plus pouvoir anthropophage sur leurs descendants appartenant au ventre.»

Ainda em relação à restrição desta prática a certa linha de parentesco, os nossos interlocutores evidenciaram o facto de se terem registado mudanças atualmente em relação ao *droit sorcière*, na medida em que têm surgido acusações de feitiçaria fora desse limite⁴⁰, ou seja, pessoas que são acusadas de sacrificarem os

³⁸ O recurso à feitiçaria na África sub-sahariana tem a ver com as rápidas e profundas transformações que aconteceram nestas sociedades devido aos impactos da globalização neoliberal e da crise de legitimidade, de capacidade de confiança por que passa o Estado em África. As acusações de feitiçaria são uma forma de controlo social face à turbulência de relações (...). A feitiçaria atua como um *pacemaker*, uma instância de fixação e de limitação do ritmo de transformação social, um apelo à modernidade alternativa em que as transformações sociais ocorrem sem ruturas graves nas redes de segurança social e de pertença identitária (Santos, 2003a: 87).

³⁹ *«Droit sorcière, le droit pour une catégorie de parents d'agresser et de dévorer par anthropophagie symbolique un membre de sa parenté sans que des représailles en provenance d'un autre catégorie de parents soient possibles ou efficaces.»* (Teixeira, 2008: 65)

⁴⁰ *«L'éthique sorcière n'est plus respectée. Les sorciers ne se contentent plus d'attaquer leurs descendants du côté maternel. Ils volent des vies dans les autres familles, celles concurrents dans les sphères*

seus vizinhos em banquetes noturnos canibalescos. Esta constatação sobre a mudança em relação à concretização da feitiçaria evidencia o aspeto moderno e reforça o argumento de Gluckman (1955) segundo o qual as crenças indígenas na feitiçaria não só persistem face à contínua interação com a modernidade, mas é um fenómeno caracterizado por algumas vicissitudes, na medida em que se expande e se modifica para ir ao encontro das novas situações.

Da mesma forma, Meneses e Santos sublinham que a fusão e a interpretação sobre os diversos repositórios iluminam a flexibilidade das crenças locais e a sua capacidade de se articularem com elementos modernos estrangeiros (2009: 368).

Neste trabalho, nós não só reconhecemos que a intensificação da feitiçaria ou do recurso à prática de *mandji* está ligado a mudanças sociais e à modernidade, mas também que é igualmente uma prática presente no sistema estatal guineense e que o influencia – *mandjização* do sistema estatal guineense. O recurso às instituições de *mandji*, sobretudo pelas elites políticas, é frequente devido à luta pela ascensão ao poder e pela manutenção dos cargos políticos⁴¹ (Geschiere, 1997; Santos, 2003a; Meneses e Santos, 2009; Meneses, 2010; Mendes, 2011, 2012).

A feitiçaria é um instrumento utilizado de forma escamoteada na arena política, apesar de ela assentar em pilares referenciais que não foram integrados nas políticas do Estado, que emprega termos de análise e instrumentos políticos na resolução de problemas e conflitos gerados pelo oculto que nem têm ligação alguma com estes sistemas epistémicos (Meneses e Santos, 2009: 44).

Hountondji (2001, 2010) destaca ser necessário o enquadramento da feitiçaria segundo as suas próprias propostas por ser uma prática que assume diversas formas no continente africano. Mais uma vez, a horizontalidade dos saberes preconizada pela

professionnelles, amoureuses, sportives ou scolaires. Dans les représentations locales, les problèmes d'origine occulte sont en augmentation et se sont diversifiés.» (Teixeira, 2008: 64)

⁴¹ «*Mais ce qui confond surtout, c'est qu'à coté de cette vision de la sorcellerie comme le facteur égalisant face aux nouveaux rapports de domination, d'autres interprétations soulignaient plutôt le rôle joué par cette force occulte dans l'accumulation de pouvoir et de richesse, notamment sous leurs formes modernes.*» (Geschiere, 1995)

ecologia dos saberes confere legitimidade à feitiçaria como um saber importante, tão importante como a ciência.

2. Reflexões metodológicas

Para responder às questões formuladas e validar ou invalidar as hipóteses concebidas, fez-se uso das técnicas de recolha de informações, tais como observação participante, entrevistadas semiestruturadas, técnica *djumbai*⁴², por serem adequadas a recolher informações sobre perceções, atitudes e comportamentos de atores.

A recolha de informações ocorreu na região de Cacheu, nomeadamente no setor de Canchungo e setor de Cacheu e subsidiariamente na cidade de Bissau, sobretudo em relação às informações concernentes à penetração da prática de *mandji* no sistema estatal. Neste contexto, no setor de Canchungo as informações foram recolhidas na tabanca de Utia-Côr e cidade de Canchungo, enquanto no setor de Cacheu foram recolhidas na tabanca de Bachil e cidade de Cacheu.

Neste capítulo destacam-se igualmente alguns dilemas inerentes à realização da investigação no seio da própria comunidade, que para além de exigir um certo distanciamento exige também um comprometimento que advêm do duplo estatuto: investigador/membro da comunidade.

Durante a elaboração deste trabalho alguns conceitos serão designados em língua manjaco e sempre que registar a diferença na apelação de algo entre os dois sugrupos que integram o estudo serão exibidas as duas possibilidades. A primeira referir-se-á à comunidade de Tchur e a segunda à de Babock. Igualmente algumas palavras serão escritas em crioulo, de modo a facilitar o entendimento do sentido das palavras escritas em língua manjaco. Este procedimento visa evitar a tradução, pois que muitas das vezes a língua portuguesa não consegue conferir o sentido semelhante.

⁴² Ver Camara *et al.* (2006)

2.1. Alguns pressupostos do método qualitativo

O objeto de estudo desta tese, por tratar das representações sociais de atores principalmente nos processos de resolução de conflitos, ou seja, por visar desmistificar percursos e apreender as representações de atores, através do questionamento dos processos que os acompanharam nas suas trajetórias de vida, durante os períodos colonial e pós-colonial, legitima a nossa opção pelo método qualitativo e pelas diferentes técnicas deste método acima destacadas numa perspetiva dinâmica, que se diferencia da perspetiva estrutural funcional que se cinge apenas à simples descrição de factos pelos anciãos.

O método qualitativo parte precisamente do pressuposto básico de que o mundo é socialmente construído com significados e símbolos; por um lado, implica a procura dessa construção e dos seus significados, que são alcançados pela penetração do processo da construção social, reconstruindo os conceitos e ações da situação estudada para descrever e compreender em profundidade os meios através dos quais os atores empreendem ações significativas e criam o seu mundo. Por outro lado, visa conhecer como se cria a estrutura básica da experiência, o seu significado, manutenção e participação através da linguagem e de outras construções simbólicas, isto é, recorrer às descrições em profundidade, reduzindo a análise a âmbitos limitados da experiência através de imersão nos contextos em que ocorre. Nesta ótica, a captação e a reconstrução de significados são os aspetos que melhor definem a abordagem qualitativa.

Contudo, Blalock (1985), endereça uma crítica à observação participante como uma das técnicas deste método, realçando que esta técnica é útil para proporcionar impressões iniciais que podem depois conduzir a uma formulação precisa de hipóteses explícitas. Sublinha ainda que esta técnica de recolha de informações baseia-se em experiências subjetivas que dificilmente se repetem; por este motivo, muitos cientistas sociais preferem considerar a observação participante como um instrumento muito útil na fase inicial do processo de pesquisa, mas não algo de que possam resultar dados definitivos. Não partilhamos totalmente a conceção deste autor. Embora reconheçamos que a observação participante na verdade é

fundamental na fase inicial da pesquisa, por nos ajudar a robustecer as nossas hipóteses, consideramos que também o é na fase posterior, por nos permitir explorar o nosso objeto da investigação de forma a chegar um resultado aprofundado. Nesta ótica, relativamente aos dados recolhidos por esta técnica, a sua utilidade analítica não é diminuída por se basear em experiências subjetivas que não se repetem, como sugere Blalock, porque os dados valem o que valem independentemente da frequência das experiências, por proporcionarem a explicação e a compreensão do objeto de estudo.

A combinação das diferentes técnicas de recolha de informações, que se utiliza nesta tese, é justificada por a investigação social representar um desenho da realidade social, implicando escolher uma técnica entre as demais ou várias em simultâneo, uma vez que não existe apenas a uma única forma de representação da realidade social, mas várias. Neste quadro, a utilização das diversas técnicas alternativas para compreender a realidade social proporciona o conhecimento da mesma realidade social de uma forma diversa.

2.2. Trabalho de terreno: entre as tabancas e a diáspora

A nossa estadia no terreno teve o seu início com a realização de uma visita exploratória em fevereiro de 2007. A mesma teve a duração de uma semana e tinha por objetivo verificar se existiam condições para efetuar a investigação nas áreas previamente escolhidas, que são nomeadamente Babok (Utia-Côr) e Tchur (Bachil), na região de Cacheu. Depois desta fase, as equipas de coordenação alemã e nacional fizeram uma visita oficial em março do mesmo ano, cujo objetivo consistia em informar as entidades oficiais, nomeadamente o governador da região de Cacheu, o administrador do setor de Canchungo, o comissário da Polícia de Ordem Pública da Região de Cacheu e outras instituições estatais sobre os objetivos do projeto. Na mesma linha da divulgação de informação sobre o projeto, foi promovido igualmente um encontro com o Régulo de Canchungo e com os nossos futuros interlocutores.

De março a julho do mesmo ano iniciámos a nossa longa estadia nas tabancas de Bachil e Utia-Côr e nas cidades de Cacheu e Canchungo, de modo a podermos recolher informações, principalmente sobre vários conflitos. Esta estadia incluía participar na realização das atividades diárias, nas principais cerimónias realizadas nessas comunidades e igualmente tomar parte nos atos de resolução de conflitos. Esta longa estadia denominada observação participante durou cinco meses e permitiu-nos observar de perto e sistematicamente os nossos interlocutores.

A partir do ano 2008 e até 2011 esta estadia de longa duração foi substituída por uma de curta duração, tendo por objetivo apenas atualizar os dados sobre os casos de conflito recolhidos, de forma a acompanhar a evolução dos mesmos e recolher novos casos que iam surgindo, sendo nesta fase utilizada a técnica de entrevista semiestruturada em simultâneo com a técnica *djumbai*.

A nossa observação não se ficou apenas pelos locais de origem das comunidades manjaco em estudo mas incidiu igualmente sobre a sua diáspora, por serem comunidades predominantemente emigrantes. Por isso, o itinerário percorrido na recolha de dados estendeu-se a países como Portugal e França, por albergarem um volume considerável de atores destas comunidades. Contudo, os países de emigração destas comunidades na Europa não se limitam aos países já referidos, incluindo igualmente a Espanha, e atualmente o Luxemburgo como país de destino dos emigrantes das comunidades manjaco que residiam em Portugal e Espanha. Por causa da crise, os guineenses manjaco que adquiriram nacionalidade portuguesa foram obrigados a escolher novos destinos.

A primeira convivência com os nossos interlocutores na diáspora ocorreu de julho a setembro de 2008 em Portugal, onde tivemos oportunidade de tomar parte em grandes reuniões e festas de confraternização por eles realizadas, o que nos permitiu recolher informações através da técnica de observação *djumbai*. Ao lado da participação nas festas de confraternização, tivemos também oportunidade de visitar alguns membros destas comunidades nas suas residências, aproveitando a nossa dupla condição de investigadores/membros da comunidade.

A outra estadia na diáspora foi de julho a agosto de 2009 em França. Esta estadia, embora tenha sido muito mais curta, foi muito mais abrangente na medida em que, para além de tomarmos parte nas festas de confraternização, visitámos os emigrantes que vivem nos lares denominados *foyers* (residências em França onde vivem homens emigrantes sem a companhia da família); visitámos igualmente os locais de encontro dos emigrantes reformados em Paris e em Marselha.

A última etapa da nossa estadia em França em 2009 foi na cidade de Toulon, Sul da França. Nesta cidade tivemos oportunidade de conviver com as mulheres emigrantes originárias das comunidades em estudo e residentes num dos bairros sociais desta cidade. Como elas tinham o hábito de se reunirem todas as tardes num pátio rodeado pelos grandes prédios onde residem, para partilharem as suas experiências diárias no trabalho e notícias da *terra*, isso facilitou o nosso trabalho e aproveitámos mais uma vez a nossa dupla condição de investigadores/membros da comunidade.

Antes de nos debruçarmos sobre os dilemas por nós vividos que decorrem da nossa dupla condição de investigador/membro da comunidade durante o processo de recolha de informações no terreno, importa destacar os trabalhos de autores como Diawara, Badi e Sabelli, que trabalharam profundamente sobre esta matéria, e de Althabe, que de uma forma indireta tratou dos aspetos ligados a esta temática, de modo a proporcionar o seu melhor enquadramento.

2.3. Entre a comunidade e a pesquisa

O nosso estatuto de investigador/membro da comunidade distingue o nosso trabalho dos de autores que nos precederam e que se debruçaram igualmente sobre as comunidades manjaco. Esta nossa dupla condição faz com que a nossa perspetiva seja classificada de interna e a dos nossos antecessores de externa, por estes requererem uma certa aproximação ao objeto de modo a garantir a objetividade, enquanto que de nós requer um certo distanciamento. Ambas as perspetivas engendram potencialidades e constrangimentos.

A problemática da investigação na própria comunidade do investigador foi largamente discutida por alguns dos investigadores que viveram esta experiência, nomeadamente Diawara (1985, 1992) e Badi (2007). Diawara demonstra que a posição do investigador autóctone é complexa, devido por um lado à objetividade exercida pelo Ocidente e, por outro, à inserção na própria comunidade quebrar este monopólio do Ocidente.

O mesmo autor destaca que a pesquisa na própria comunidade engendra potencialidades, como também padece de algumas limitações: as potencialidades teriam a ver com o domínio da língua local, maior possibilidade de adaptação em relação às difíceis condições do terreno e o conhecimento sobre os usos e costumes essenciais ao estabelecimento dos primeiros contactos com os atores a estudar; as limitações teriam que ver com as dificuldades em se distanciar do objeto tais como respeitar as normas sociais, gerir as relações de parentesco e as condições de pesquisa, ou seja, o investigador fica encurralado entre o que as normas prescrevem e a vontade dos parentes, e as suas aspirações pessoais, denominado por Badi (2007) de captação do investigador por parte dos parentes.

Uma outra limitação apontada por este autor prende-se com a figura do intermediário, que é necessária na sociedade Soninké, na medida em que o domínio da língua pelo investigador não implica a dispensa desta figura, por no código social desta comunidade não ser permitido dirigir-se diretamente ao interlocutor. Neste contexto, o investigador é obrigado a encontrar um intermediário para poder abordar os líderes tradicionais. Para além das limitações apontadas, adiciona-lhes a dificuldade de acesso aos verdadeiros detentores do saber, o que constitui um outro problema, porque na comunidade Soninké estes atores não são sempre visíveis.

Para Diawara, o investigador autóctone deve evitar o sistema de controlo da memória histórica, de modo que, para alcançar este propósito, é necessário trabalhar todos

os tipos de tradições. Uma das soluções para ultrapassar o paradoxo⁴³ do investigador autóctone passaria necessariamente por o investigador associar-se a uma equipa de origem diferente da sua, por esta não ter nenhuma afinidade com autóctones que pertencem a grupos de interesses políticos e sociais diferentes. Em suma, para Diawara o investigador africanista molda-se entre dois obstáculos: a etnologia clássica, para a qual o distanciamento é a fonte da objetividade, e a nacionalista, que reivindica o monopólio da verdade científica em detrimento da pertença cultural.

Badi debruçou-se igualmente sobre esta temática e começa por questionar se o investigador autóctone é privilegiado ou não no terreno em relação ao seu congénere estrangeiro. A questão levantada por este autor recai sobre o problema da proximidade em relação ao objeto de estudo, que se reflete em todos os outros problemas ligados à objetividade ou, ao contrário, à subjetividade: a pertinência ou não da análise dos documentos recolhidos no terreno e a abordagem adotada na sua exploração pelo investigador autóctone. Badi questiona também se a referida objetividade é superior ou inferior no investigador autóctone ou no seu homólogo estrangeiro. Para este autor a resposta a esta questão deve ser procurada na eficácia da abordagem utilizada. O investigador deve considerar todas as evidências, de modo a ultrapassar o controlo de um dos grupos que possa tentar orientá-lo em função dos seus interesses, sob pena de correr o risco de perder a sua autonomia e de o seu papel de investigador ser relegado para segundo plano. A prudência é uma condição fundamental para o investigador autóctone, de modo a não herdar as relações anteriores que existiam entre o seu grupo de origem e o grupo a investigar. Daí que seja fundamental que o investigador autóctone conheça a natureza destas relações, e se estas não forem boas, o investigador deve fazer tudo por tudo para as melhorar e convencer os seus interlocutores do interesse do seu trabalho.

⁴³ Pertencer a uma comunidade e observar-se como um estrangeiro ou escrever uma história da sua própria sociedade.

Para Badi, um dos constrangimentos que o investigador autóctone enfrenta decorre do distanciamento necessário durante o processo de pesquisa em relação ao grupo a investigar, na medida em que na investigação é preciso guardar uma certa distância, ao passo que para o investigador estrangeiro trata-se de diminuir esta distância para poder aproximar-se do grupo a estudar. Assim, Badi sublinha que o risco é o mesmo num caso e no outro, entre o distanciamento de que necessita o investigador autóctone e a aproximação de que necessita o investigador estrangeiro.

As perspetivas de Diawara e de Badi divergem no que refere à figura do intermediário. O segundo autor estima que o investigador, estando na sua própria comunidade e tendo o domínio perfeito da sua língua, pode bem dispensar os serviços prestados pelo intermediário, enquanto o primeiro defende a presença desta figura.

A perspetiva de cada autor reflete a organização societal onde cada um desenvolveu o seu trabalho, na medida em que, na comunidade soninké (Diawara), o domínio da língua local não é suficiente para aceder aos interlocutores, mas é necessário igualmente o recurso ao intermediário, sendo uma necessidade cultural. Para a comunidade tuaregue (Badi) o domínio da língua é uma condição suficiente. A ilação que podemos retirar da exigência da figura do intermediário numa sociedade e da sua dispensa noutra pode ser explicada pelo grau de estratificação das mesmas, parecendo ser muito forte na comunidade soninké e baixa na comunidade tuaregue.

Apesar de os dois autores divergirem na figura do intermediário, por ser necessário na comunidade soninké e ser dispensável na comunidade tuaregue, eles convergem no que se refere ao distanciamento como estratégia necessária de modo a poder alcançar a objetividade que a ciência moderna impõe.

Contudo, Badi vai mais longe sobre esta questão, considerando que o distanciamento exigido ao investigador autóctone representa o mesmo risco que a aproximação exigida ao investigador estrangeiro. Convergem também nos procedimentos que

deverão ser seguidos para que se possa contornar as limitações que a dupla condição de investigador autóctone impõe.

Apesar de os dois autores partirem de premissas diferentes, ambos visam o mesmo objetivo, que é como contornar os dilemas que a dupla condição de investigador e membro da comunidade impõe. Enquanto Diawara afirma que o investigador autóctone deve evitar o sistema de controlo da memória histórica, devendo trabalhar todos os tipos de tradição e propõe que se associe a uma equipa diferente da sua de origem por aquela não ter nenhuma afinidade com autóctones e pertencer a grupos de interesses políticos e sociais diferentes, Badi salienta ser importante conhecer a natureza das relações na comunidade e que, se não forem boas, o investigador deve fazer tudo por tudo para as melhorar e convencer os seus interlocutores do interesse do seu trabalho.

Sabelli (1993) é um dos autores que se tem dedicado à questão da investigação no seu próprio meio tal como os autores já abordados, mas difere destes na medida em que desenvolveu o seu trabalho sobre o investigador autóctone em matéria de desenvolvimento no contexto europeu, enquanto Diawara e Badi desenvolveram os seus trabalhos sobre o investigador autóctone em matéria de pesquisa fundamental e no contexto africano.

De acordo com Sabelli, o distanciamento é o segundo dos três princípios dos processos metodológicos, sendo o primeiro sobre a construção e o terceiro sobre a integridade. Sublinha igualmente que na pesquisa estamos interessados exclusivamente no princípio do distanciamento antropológico, mas este princípio não coloca o investigador nem no centro da situação nem jamais na posição daquele que está longe de interpretar ou analisar, mas somente de descrever. Pois o distanciamento define o lugar que o investigador escolhe e ocupa em relação à situação estudada e a distância varia em função do objeto que ele pretende construir. Demonstra que o “lugar” e a “distância” são, neste contexto, categorias com conteúdo metafórico, indicando o grau de distância do investigador em relação aos fatores afetivos e ideológicos que limitam o campo do seu olhar ou que orientam de maneira determinante estas faculdades de análise.

O distanciamento, para este autor, define-se como uma estratégia visando reconhecer progressivamente o objeto mais do que os obstáculos. *Grosso modo*, não existe investigador distanciado, e considera que o distanciamento integra num único procedimento duas das três condições exigidas por Bachelard para o reconhecimento do facto científico: a conquista sobre os juízos de valor e a construção da razão. O mesmo autor destaca que o investigador conduzindo uma pesquisa na sua região de origem está em desvantagem, porque é forçado a praticar o distanciamento e a objetividade mais do que o investigador estrangeiro. Neste aspeto diverge de Diawara e de Badi por estes terem sublinhado que a investigação no próprio meio tanto apresenta vantagens como engendra igualmente um conjunto de desvantagens. Para Badi, o distanciamento que o investigador autóctone é obrigado a ter representa os mesmos riscos que a aproximação de que necessita o investigador estrangeiro. Sibelli justifica a sua posição admitindo que a familiaridade com os lugares e as situações que constituem representa um obstáculo à compreensão das relações virtuais entre os imprevistos do meio e os imprevistos das operações de desenvolvimento.

A conquista sobre *estereótipos* opera-se pelo distanciamento do investigador do seu objeto de análise, o que elimina os julgamentos e neutraliza a influência exercida pelas perceções ordinárias que nascem do senso comum. O exemplo dado por Fabrizio Sabelli foi sobre um estudo de uma associação aldeã. No seu trabalho demonstra que o distanciamento é uma ferramenta para todos os investigadores, que a ausência de distanciamento é frequente entre os investigadores por causa da ação dos meios de comunicação sobre a construção e a consolidação dos estereótipos coletivos, de modo que é fundamental o investigador afastar-se do pensamento ordinário.

Althabe (1990), em resposta à questão de como o etnógrafo edifica a distância necessária à eclosão da verdade, estima que o investigador o faz no decurso de um processo que podemos denominar de fundador, na medida em que ele constitui o ponto de partida do procedimento etnográfico: considerando os sujeitos em estudo como atores de um universo social que lhe é estranho. Com efeito, coloca-se fora deste

universo social, vendo-se como estando fora da situação. Por fim, o investigador e os sujeitos em estudo são prisioneiros da situação de inquérito, pois os inquéritos e os resultados permanecem fechados no contexto da comunicação.

Realça que a partir da situação de inquérito etnográfico não se obterá mais do que trocas que aí operam sobre a forma de implementação de uma cena produzida no seu encontro com os sujeitos e na qual o sentido deverá ser principalmente procurado na situação em que se operam. O etnógrafo no seu encontro com os sujeitos em estudo está sujeito ao risco de perder a sua autonomia, de lhe serem impostas pelos seus interlocutores as respostas que os procedimentos podem fornecer. Para Althabe, é preciso conquistar em permanência a sua autonomia, o que poderá passar pela distância que o etnógrafo introduz em cada encontro, na medida em que em nenhuma circunstância o investigador poderá ser considerado exterior, porque o observador é obrigatoriamente um dos atores. À distância deve logo ser considerado como interno a uma comunicação onde os sujeitos são atores e dos quais o etnógrafo faz parte.

Para Althabe, o inquérito não deve ser visto como uma aventura subjetiva e uma viagem iniciática, o investigador não deve esquecer que ele é um dos atores do campo social que estuda. O etnógrafo deve reconstituir acontecimentos (interpretação), articulá-los no tempo para poder alcançar o seu verdadeiro sentido.

Neste quadro, o investigador não deve esquecer-se que ele é um indivíduo que veio de fora e que foi promovido a ator e é utilizado como tal nos jogos sociais que pertencem ao seu domínio de investigação. A abordagem deste autor é uma perspectiva conciliatória de duas perspetivas: de Diawara e Badi, por um lado, que são quase similares salvo algumas *nuances*, e de Sabelli, por outro. A perspetiva de Althabe é conciliatória, por anular a diferença realçada por duas perspetivas anteriores, entre investigador autóctone e investigador estrangeiro, associando esta condição a determinadas vantagens ou desvantagens no decurso da pesquisa. Porque Althabe destaca que esta condição não é importante, na medida em que durante o processo de investigação, seja o investigador estrangeiro, seja autóctone, ambos são promovidos à condição de atores e tornam-se em seus sujeitos.

Após a problematização das perspectivas de vários autores sobre o investigador autóctone, a nossa experiência de investigador membro da comunidade corrobora os aspetos realçados pelos nossos antecessores, principalmente em relação aos constrangimentos constatados no terreno. Durante o trabalho de terreno deparámos com dificuldades em despirmos a capa de membro da comunidade para vestirmos a capa de investigador, tornando-se difícil distanciarmo-nos do objeto de estudo. Estas dificuldades levam-nos a concordar com Sibelli em que a familiaridade com os lugares e situações que constituem representa um obstáculo à compreensão das relações virtuais entre os imprevistos do meio e os imprevistos das operações do desenvolvimento.

Durante o processo de recolha de informações tudo nos parecia óbvio. Mais tarde viemos a constatar que afinal nada era óbvio como pensávamos, tivemos a sensação de que não sabíamos nada sobre a nossa própria comunidade, o que veio a traduzir-se num dilema para nós. Este dilema implicava alguns questionamentos sobre uma estrutura que pensávamos ter conhecido, o que nos obrigou a reconceptualizar os aspetos que tínhamos selecionado para ilustrar o nosso objeto. Este processo implica alguma prudência, de modo a não criar situações que podem tornar-se adversas à nossa pesquisa.

Um outro obstáculo com que nos confrontámos por sermos investigador e membro da comunidade prendeu-se com a dificuldade que os nossos interlocutores tiveram em nos aceitarem como investigadores e não apenas como membros da sua comunidade. Constatámos esta situação quando os abordávamos e na forma como subvalorizavam as questões que lhes púnhamos. A título de exemplo, uma das esposas do chefe da tabanca, quando lhe perguntávamos sobre alguns conflitos que tinham surgido naquela comunidade, respondia-nos:

«Vocês perguntam pelas coisas que vocês já sabem. Vocês sabem tanto quanto eu, porque vocês são de cá como eu, apesar de eu ser mais velha que vocês. Porquê é que precisam que eu vos conte as coisas que já passaram sobre conflitos de outros, depois as pessoas vão pensar que eu é que sou coscuvilheira. Porquê é que não perguntam na vossa família, há pessoas mais velhas que eu na vossa família e outras são da minha idade, como a vossa tia Berta que sabe tanto como eu porque somos do mesmo grupo etário e sempre participamos nas mesmas atividades de lavouras e cerimónias.» (testemunho recolhido em março de 2007)

A citação da nossa interlocutora espelha as características das comunidades manjaco, sendo comunidades marcadas por uma densidade de tabus, onde testemunhar não é uma atitude vista com bons olhos, por ser assemelhada à coscuvilhice, na medida em que esta atitude é fortemente sancionada no seio dessas comunidades através da prática de *mandji*, sendo uma prática que regula a vida social no seio dessas mesmas.

Um outro elemento que podemos destacar desta declaração é a idade, sendo elemento fundamental para situar a pessoa nestas comunidades, tendo a ver com um conjunto de direitos e deveres que decorrem deste elemento, sendo a gerontocracia o elemento presente e que confere alguns privilégios.

A outra dificuldade com a qual nos deparámos prende-se com o acesso aos locais de culto, nomeadamente de alguns *iran*, que é vedado às mulheres. Esta barreira associada ao género adiciona-se às desvantagens destacadas por Diawara e Badi consequentes da dupla condição de investigador membro da comunidade. As contrariedades que advêm da barreira do género são mais difíceis de negociar do que as que são inerentes ao estatuto do investigador membro da comunidade. Nesta perspetiva, levanta-se a questão de saber como contornar a barreira erguida ao género feminino de modo aceder aos espaços sociais reservados aos homens.

A nossa condição de investigador membro da comunidade, associada à de sermos mulher, coloca-nos em desvantagem em relação aos nossos colegas do sexo masculino. Nós, para acedermos a informações nos locais de culto, tivemos que procurar outra estratégia, recorrendo a fontes secundárias, nomeadamente um informante-chave que tinha acesso a esses locais. Ao optarmos por esta estratégia como forma de contornar as barreiras erguidas à mulher numa sociedade patrilinear, em que as mulheres se deparam com a restrição dos seus direitos em relação aos homens, corremos o risco de as informações recolhidas por este informante perderem uma parte da sua originalidade por poderem conter a própria perspetiva do informante.

Um outro dilema por nós vivido refere-se ao desvio da nossa atenção para os problemas de que padeciam os nossos interlocutores, em vez de nos concentrarmos no nosso

objeto de estudo. Os problemas relativamente aos quais eles recorrem à nossa ajuda são de várias ordens: desde ajuda financeira que solicitam para comprar medicamentos quando as crianças estão doentes, ajuda para a compra de uniformes para os filhos adolescentes que frequentam o sistema de ensino a partir do segundo ciclo e igualmente ajuda financeira para o pagamento da prestação escolar para os mesmos, até aos conselhos que solicitam da nossa parte quando precisam de tomar alguma decisão.

A nossa dupla condição de investigador/membro da comunidade exige que sejamos prudentes, de modo a não nos alienarmos do nosso objeto de estudo e simultaneamente prestando aos nossos interlocutores a devida atenção. A dupla condição obriga-nos a assumir um engajamento na comunidade que ultrapassa a simples relação com os atores desta comunidade, que visa apenas recolher informações para a produção de conhecimento científico, mas exige de nós um comprometimento ético. Pois são comunidades com que as nossas relações perdurarão para sempre, mesmo depois da recolha de dados, da produção da tese e da sua restituição. Os nossos contactos permanecerão constantes, tanto sob a forma de visita ao nosso meio familiar como de participação nas grandes cerimónias que possam vir a ser realizadas no futuro nestas comunidades. Mais uma vez é necessário prudência para não criar sentimentos que poderão vir a refletir-se no nosso relacionamento com os nossos interlocutores no futuro. Nesta ótica, impõe-se sobre nós um duplo esforço, por a nossa condição ir para além da simples produção de conhecimento científico sobre este mundo tradicional, por requerer uma reflexão de mim através do outro, fazendo com que o nosso engajamento seja essencialmente um diálogo interativo.

Importa realçar que as vantagens que retiramos da nossa condição de investigador membro da comunidade referem-se ao nosso enquadramento na comunidade, que dispensa a figura do enquadrador tal como na comunidade tuaregue estudada por Badi, na medida em que conhecemos os tabus inerentes às comunidades de Babok e de Tchur e dominamos igualmente a língua, o que nos faz dispensar a figura do intérprete. O facto de dominarmos a língua faz com que os dados recolhidos

tendam a ser mais originais, diferentemente dos dados recolhidos através de um processo que requer intérprete, salvo as informações recolhidas em alguns locais de culto vedado às mulheres em que tivemos que recorrer a um informante-chave. Neste caso os dados tendem a perder a sua originalidade devido à condição que a comunicação impõe, ao passar de um emissor para o recetor e depois passar para uma terceira pessoa.

Uma outra vantagem que decorre da nossa condição de investigador/membro da comunidade tem a ver com a confiança que os nossos interlocutores depositam em nós. Contudo, esta confiança é uma faca de dois gumes, ou seja, é uma confiança mitigada, porque quando se trata de aspetos muito íntimos, as pessoas não se sentem à vontade para os partilhar connosco por sermos membros da sua comunidade. Com efeito, receiam partilhar connosco os seus segredos, as suas intimidades, por poder fragilizá-los numa eventual contradição que possa surgir entre a sua família e a nossa.

Todos os aspetos que acabámos de destacar demonstram que realizar investigação no seu meio apresenta um conjunto de limitações e igualmente potencialidades, sendo a prudência elemento fundamental para evitar contrariedades que possam advir da nossa dupla condição de investigador/membro da comunidade, de modo que a apreensão do nosso objeto de estudo não fique efetivamente prejudicada em prol da nossa pertença à comunidade ou vice-versa.

A forma de manter estas duas condições sem preterir uma delas passa por aquilo para o qual Meneses chama a atenção: que a pesquisa feita pelos antropólogos está intimamente entrosada nas relações sociais e na história social de cada região e de cada localidade. Os factos antropológicos são um produto híbrido, resultando da interação entre o antropólogo e os sujeitos do seu estudo. Estes factos não devem nunca ser vistos como a direta experiência vivida dos sujeitos analisados, como a tradução escrita e assética das suas experiências. A mesma autora realça que a observação participante, com a sua exigência de mergulho na alteridade, molda muito mais o pesquisador do que o seu objeto. Indica que o investigador deve estar consciente de que não há mérito algum em utilizar a observação participante

quando esta contribui para aumentar o conhecimento do centro sobre a periferia. Por fim, destaca que a forma de transformar a prática de pesquisa social em África passa pela criação de pontes de tradução que permitam aos investigadores sair das zonas de trabalho a que se encontram confinados, procurando diálogos com novos agentes sociais e novas práticas sociais que operam num contexto igualmente novo de articulação entre as lutas locais, nacionais e globais (Meneses, 2003: 709-710).

Em relação a este capítulo, conclui-se que surgiu uma necessidade de formular um novo paradigma que proporcione o diálogo entre saberes, de forma a resgatar as experiências e os conhecimentos que emergem de espaços sem voz – as epistemologias do Sul através da ecologia dos saberes, da sociologia das ausências e da sociologia das emergências.

Recorreu-se ao método qualitativo por proporcionar as descrições em profundidade, a análise de experiência através de imersão nos contextos em que ocorre, da captação e a reconstrução de significados, que faz com que as suas técnicas sejam adequadas a recolher informações sobre o objeto desta tese, que trata das perceções, atitudes e comportamentos de atores nas comunidades manjaco de Tchur e de Babok. Com efeito, a nossa dupla condição de investigador membro da comunidade atribui alguma especificidade a esta tese, que decorre de algum distanciamento que se deve guardar em relação ao objeto, em vez de aproximação que é exigida ao investigador estrangeiro. Esta nossa condição engendra potencialidades que decorrem do domínio da língua dispensar a tradução, mas também encerra em si igualmente as limitações que provêm das dificuldades com que se depara em seleccionar elementos relevantes a pesquisar. Pois, quando se trata de estudar a nossa comunidade sentimos a falsa impressão de que conhecemos tudo. Esta limitação agrava-se ainda quando se é mulher numa comunidade patrilinear, o que nos impeliu a recorrer à figura do informante de modo a contornar as barreiras erguidas pelo género. Contudo, as informações recolhidas nestas condições tendem a perder a sua originalidade por se tratar de informações secundárias.

Conclui-se neste capítulo que surgiu a necessidade de formular um novo paradigma que proporcione o cruzamento entre os saberes, de forma a resgatar as experiências e os conhecimentos de espaços sem voz – as epistemologias do Sul através da ecologia dos saberes, da sociologia das ausências e da sociologia das emergências.

Neste trabalho, como se tratava da análise das percepções de atores, fez-se uso do método qualitativo. Igualmente foram destacados alguns dilemas inerentes à realização da investigação no seio da própria comunidade, que para além de exigir um certo distanciamento exige também um comprometimento que advêm do duplo estatuto de investigador/membro da comunidade.

CAPÍTULO III AS COMUNIDADES MANJACO: ENTRE TRADIÇÃO E EMANCIPAÇÃO SOCIAL

Este capítulo debruça-se sobre as práticas socioculturais identitárias das comunidades manjaco, que são práticas que caracterizam estas comunidades e que as distinguem de outras. Pois todos os comportamentos e atitudes dos membros das suas comunidades estão associados aos valores que estas práticas predizem, ou seja, o código deontológico de cada comunidade está consubstanciado nas suas práticas identitárias, determinando o que é permitido e o que é interdito.

Contudo, as comunidades manjaco passaram por um processo de transformação que contribuiu para a alteração dos seus valores, tendo-se refletido no novo redimensionamento destas comunidades e no surgimento de novas instituições.

1. Práticas socioculturais identitárias

As práticas identitárias destacadas neste ponto são práticas que marcam o percurso do indivíduo na comunidade e que são igualmente fundamentais para compreender a forma como as interações sociais se processam no seio destas comunidades e fora delas, quais são os principais consensos e dissonâncias, como os conflitos emergem e como são geridos. Estas práticas são nomeadamente *Benim* e *Kandukanda/pihije* (casamento e levirato), *Pessom bepene* (cr. *ronia iram*), *unguram* e *pemoi* (cemitério e a cerimónia fúnebre), *Pelas pum* (cr. *toka-tchur*), *Pelump petchap* (cr. *finka firquidja*), *Bekuih/kabol* (cerimónia/ritual).

1.1. *Benim* e *Kandukanda/pihije* (casamento e levirato)

O casamento é uma das cerimónias mais sagradas das comunidades em estudo, e a sua realização passa por diversas etapas, entre as quais o noivado.

Durante a nossa presença entre as comunidades de Tchur e de Babok, foi-nos relatado pelos nossos interlocutores que antigamente existiam duas modalidades para a realização do noivado. A primeira consistia na escolha de noivos pelas famílias

respetivas. Assim, uma menina recém-nascida podia ser escolhida para ser noiva de um menino pelos pais deste, ou oferecida como noiva a um menino pela família da menina. A segunda modalidade é mais complexa, pois implica a conjugação de vontades de ambas as famílias, e incluindo as dos noivos, sendo a forma moderna.

Contudo, na comunidade de Babok, o casamento apresenta duas fases, sendo a primeira concretizada apenas pela entrega de uma quantia em vinho aos familiares da noiva, que é efetuada em várias sub-fases. Depois de cumprir este ritual, a mulher é autorizada a viver maritalmente com o homem, mas não é considerada casada. Torna-se numa mulher casada depois de realizar o ritual de casamento denominado *catul/uguingue/uguiengue* – que é a segunda e última fase do casamento. Nesta ótica, uma mulher que viva maritalmente e que ainda não tenha celebrado este ritual, se vier a falecer ou o filho dela, não terão direito às honras fúnebres do marido. Neste quadro, para poder aceder a este direito impõe-se a realização do casamento em simultâneo com o funeral. Caso não se proceda desta forma, o funeral da mulher ou do seu filho ficará restrito apenas à sua família.

A Poligamia (*benimenth*) de vertente poligénica é o sistema de casamento característico nas comunidades estudadas, sendo o levirato (*kandukanda/pihidje*) prática frequente entre os Manjaco. Na concretização do levirato (*kandukanda/pihidje*), os procedimentos variam entre as duas variantes do grupo étnico, ou seja, entre Bachil e Utia-Côr. Entre os manjaco de Tchur (Bachil) quem herda a mulher do falecido é normalmente o irmão⁴⁴, sendo dada à viúva a possibilidade de escolher um novo marido entre os irmãos ou primos do falecido. Entre os manjaco de Babok (Utia-Côr), os anciãos de família (*bantohi/bantoi*) é que escolhem quem deve herdar a viúva. Importa realçar que a patrilinearidade é o sistema de parentesco característico das duas localidades, como foi sublinhado na parte introdutória desta tese, o que faz com que o sobrinho materno (*naími*) seja chamado para herdar em casa dos tios, quer seja a casa, quer seja a(s) viúva(s) em caso de inexistência de irmãos ou primos paternos do falecido.

⁴⁴ No grupo étnico manjaco em geral e entre as duas variantes deste grupo que estudamos, a figura do primo é inexistente, sendo considerados irmãos não apenas os irmãos germanos e os meios-irmãos, mas também os primos.

1.2. *Pessom bepene (Ronia iran - rito de entronização)*

Bepene é uma cerimónia que, após a sua realização, a pessoa torna-se vidente, tornando-se apta a dar consulta e/ou curar doença. Assim, *napene* (plur. *bapena*) é um indivíduo animista com poderes ocultos de previsão, de cura e de identificação de malfeitores no seio da comunidade. Portanto, os manjaco recorrem a *napene* para evitar infortúnios que possam ser despertados pela inveja ou para a manutenção do *status quo*, no caso de se ter alcançado o sucesso na vida (Mendes, 2008:296).

A pessoa apercebe-se de que deve fazer a cerimónia de *pessom bepene* através de sinais que vai constatando, que se podem manifestar através de uma doença prolongada que a pessoa visada possa enfrentar, da descoberta de um ovo de galinha mole ou de formigas que se enlaçam de uma certa forma. A presença constante destes sinais leva a pessoa a consultar um *napene* (cr. *djambakós*) para se certificar da necessidade de realizar a cerimónia e identificar a respetiva *kakandé*⁴⁵ (cabaça). Caso se confirme que a pessoa deve realizar a cerimónia, ela nunca poderá recusar-se a fazê-la, sob pena de vir a falecer⁴⁶.

Após a primeira etapa, em que são identificados a *kankandé* e o *djambakós*, mestre que irá orientar o novo candidato, segue-se a cerimónia de *kalumpe katenche* (cr. *sintanda iran*). Esta cerimónia consiste em reunir todos os *djambakós* pertencentes à *plel* (linha ou ala) da cabaça a ser herdada⁴⁷. Para a realização desta cerimónia é utilizado um conjunto de alimentos, nomeadamente arroz, farinha de milho, leite de vaca, caldo de chabéu, manfafa, inhame, mandioca, banana crua, feijão, legumes e *saltão* (*Periophthalmus papilio*) vivo⁴⁸. Por fim, corta-se as orelhas de um cãozinho para poder obter o sangue. Antigamente o cão era mesmo morto.

⁴⁵ Cada *djambakós* é identificado por uma *kakanda/kakandé* (cabaça) que é herdado por uma outra pessoa da mesma linhagem após a morte daquele.

⁴⁶ Carvalho (2003) debruçou-se sobre esta prática na comunidade manjaco do subgrupo matrilinear Djeta.

⁴⁷ A partir desta *kakande* é identificada a confraria a que pertence o novo *djambakós* entronizado. Esta temática foi desenvolvida por Crowley e Ribeiro (1987), que efetuaram a categorização dos *baapene* (pl.) de acordo com a terapia que realizam.

⁴⁸ A captura deste peixe é confiada a uma pessoa específica.

Em seguida, uma pessoa com poderes ocultos é encarregue de ir buscar de madrugada a cabaça a ser herdada. Antes de partir verte vinho no chão para pedir um bom caminho e quando voltar leva a cabaça para *bekunker/kalepath* (teto). Ainda nesse dia, é simulada a morte da pessoa candidata a *napene* (*pefim napene*) e quando ressuscitar sobe diretamente a *bekunker/kalepah* para buscar o *saltão*. A partir deste dia e durante uma semana o novo *napene* (*djambakós*) será assistido pelo seu mestre experimentado, que lhe ensina como exercer a sua nova profissão. Ao fim de uma semana, realiza-se a cerimónia de *kafuh penkalma/kafuth pigir*, que consiste em retirar sementes de dentro de uma *kalma* (cabaça) não aberta. Este ato, que no fundo representa o exame do candidato, deve ser realizado num dia de *kandante* (feira semanal de Babok). A partir desta data, o recém-entronizado inicia a sua eira e vai subindo de grau até chegar ao de mestre. Para tal vai precisar de um *nanjangurum*, uma figura mítica que serve de mensageiro. É ele quem procura informações nos sítios longínquos para facultar ao *napene*. Esta cerimónia normalmente dura 24 horas. Na realização desta cerimónia sacrifica-se uma vaca e estima-se que se gasta meia tonelada de arroz. A quantidade em dinheiro paga ao *napene* (*djambakós*) mestre varia entre 100 mil (153 Euros) e 150 mil FCFA (229 Euros).

Entre os manjaco de Tchur os *napene* são quase inexistentes, havendo muitos entre os manjaco de Babok. Os primeiros, quando necessitam de consultar *napene* recorrem sempre aos manjaco de Babok ou a outras variantes de manjaco.

1.3. *Unguram* e *pemoi* (cemitério e cerimónia fúnebre)

Entre os manjaco de Tchur, cada *blai* (linhagem) dispõe de uma parte específica no cemitério comunitário. Em caso da morte de um membro desta *blai*, a sua sepultura⁴⁹ será aberta nessa parte. Para tal é realizada uma pequena cerimónia que consiste em sacrificar um galo e derramar uma quantidade de aguardente. A seguir o galo é aberto ao meio para analisar as suas vísceras. Se estas se

⁴⁹ As crianças não têm direito a uma sepultura nova, devendo ser enterradas numa sepultura antiga.

apresentarem claras é o sinal de que tudo está bem com o defunto. Se pelo contrário os órgãos se mostrarem pardos é porque existe algum problema que precisa ser esclarecido pelo *betchesal/bekab utchuás (djongago)*⁵⁰ ou pelo *napene (djambakós)*.

É de salientar que, antes do funeral, é realizada a cerimónia de *utchós/utchuás* (interrogatório) sobre o comportamento da pessoa perante a comunidade e a razão da sua morte. No primeiro caso, procura-se saber se a pessoa falecida trouxe ou não alguma doença ou uma praga para estragar as culturas na aldeia (*pekalam*). Se a resposta for positiva será necessário realizar *pepem/kabol* (cerimónia) para remediar o *befeque* (prática *mandji*) depois do funeral.

No segundo caso, o que se pretende é saber se a morte da pessoa em causa está ou não relacionada com *befeque* (prática *mandji*), do *iran* de *kantimanah/kantiamnath*. Caso a sua morte esteja relacionada com este tipo de *befeque* (prática *mandji*), o cadáver não será vestido e será arrastado até à sepultura por mulheres da sua linhagem. Os panos e eventualmente o caixão que seriam utilizados para o enterro serão levados para este *iran*. Além disso, deve-se pagar ao *iran* a promessa da pessoa que fez *befeque (mandji)* por ter conseguido matar o malfeitor. *Befeque Kantimanah/Kantiamnath* é uma das formas de *mandji* mais graves entre os manjaco de Tchur e fonte de conflitos no seio da sua *djorson* (linhagem), uma vez que o veredito do *betchesal/bekab utchuás (djongago)* nem sempre é definitivo. Assim, uma pessoa acusada por *djongago* de feitiçaria poderá ser absolvida ou reiterada tardiamente por outro *djongago* e vice-versa, ficando sem saber onde é que está a verdade, o que engendra muitos conflitos.

1.4. Pelas pum (toka-tchur)

Pelas pum é uma das cerimónias mais importantes das comunidades manjaco, podendo ser realizada imediatamente a seguir ao funeral ou alguns meses ou anos após a sua

⁵⁰ *Djongago* é um instrumento construído com paus de cana de bambu e é coberto com um pano especialmente reservado aos rituais fúnebres e de *toka-tchur*.

realização. Entre as comunidades de Tchur e de Babok registam-se pequenas diferenças em relação à concretização desta cerimónia, destacando-se o aspeto repetitivo como elemento diferencial mais marcante entre as duas comunidades. Para as comunidades de Babok e especialmente para a de Utia-Côr, a cerimónia de *pelas pum* em homenagem a um membro da família já falecido pode ser repetida várias vezes, enquanto entre as comunidades de Tchur e em particular na de Bachil ela é realizada apenas uma vez.

Sublinha-se também que em ambas as comunidades a cerimónia de *pelas pum* é realizada imediatamente após o funeral no caso da pessoa falecida ser ainda muito nova, com vista a minimizar o sofrimento dos seus familiares e amigos. A urgência da realização desta cerimónia é explicada pela necessidade de desvendar as causas da morte, sendo possível, de acordo com os usos e costumes destas comunidades, depois da cerimónia de *pelas pum*, através do interrogatório com *betchesal/bekab utchuás (djongago)*. Por outro lado, se a pessoa tiver atingido a maturidade antes de falecer, no subgrupo de Tchur a cerimónia de *pelas pum* pode ser programada para uma data superior a um ano, dependendo da disponibilidade dos familiares, que muitas das vezes vivem em países diferentes. No subgrupo de Babok ela pode ser realizada imediatamente ou ser programada para o futuro.

O interrogatório consiste em perguntar ao *betchesal (djongago)*, que representa o espírito do defunto, as razões que levaram à sua morte. O interrogatório culmina sempre com acusações de feitiçaria que acabam por despoletar conflitos no seio da comunidade, na medida em que, nestas comunidades, a morte não é explicada pela doença, mas é remetida ao domínio do oculto.

A mesma situação foi observada por Martins (2013) em Moçambique em relação a cegueira, cuja causa é remetida ao domínio da feitiçaria ou as explicações sócioespirituais, que acarretam conflitos violentos que, muitas das vezes culminam na perda de vida do acusado da prática de feitiçaria.

1.5. *Pelump petchap (finka firquidja – colocação da forquilha)*

Petchap é uma escultura que representa o espírito do defunto em cada *blai*⁵¹. Antigamente, uma pessoa falecida de sexo masculino e casada é que tinha o direito de ser representada por um *petchap* depois da morte. Contudo, este direito é extensivo atualmente a outras categorias de homens. Sublinha-se que entre as comunidades de Tchur este direito continua reservado aos homens, ao passo que entre as de Babok, a *namaka* (primeira esposa) também tem direito a ser representada por um *petchap* após a sua morte.

Apesar de o *petchap* representar cada defunto, é possível numa única cerimónia afixar vários *petchap*, sendo sacrificada uma cabra por cada *petchap* ou uma vaca para muitos *itchap* (plural). Nesta cerimónia só a vaca ou a cabra são sacrificadas, por causa de a sua pele servir de *upam* (vestuário) para a pessoa falecida (*nalugum*) no mundo do além. Com efeito, a efetivação desta cerimónia implica um conjunto de rituais. O primeiro consiste na escolha do local onde será afixado o *petchap* (escultura), pois o lugar que cada *petchap* ocupa no conjunto dos *itchap* afixados nas imediações da casa de uma linhagem será em função do seu estatuto na hierarquia familiar.

Assim, uma semana depois da afixação do *petchap*, cada mulher casada, nascida na *blai* (linhagem) do beneficiário do *petchap*, acompanhada do marido, deve levar um galo e uma quantidade de vinho. Depois de matar os galos e abri-los analisam-se as vísceras. Se as mesmas se mostrarem pardas é sinal de que existe um problema no seio do casal, que deve ser esclarecido pelo *napene (djambakós)*. A carne dos galos mortos nesta cerimónia só pode ser consumida pelos sobrinhos maternos (*baimi*) deste *blai (djorson)*.

Importa realçar que entre os manjaco de Tchur duas categorias de pessoas são excluídas do direito a *petchap* depois de mortas: os homens que morrem com tenra idade e as mulheres. Com efeito, têm direito a serem homenageadas com *petchap* as pessoas

⁵¹ Embaló (2008) debruçou-se igualmente sobre este ritual.

do sexo masculino que morreram depois de já terem atingido a “maioridade”⁵². Esta situação patenteia a importância atribuída ao género da pessoa e à sua idade na organização social do grupo étnico manjaco. Estas duas categorias determinam nas comunidades manjaco o acesso ou a interdição a determinados direitos. As razões explicativas desta interdição são diferentes nos dois casos. No primeiro, a interdição justifica-se, no entender deles, pelo facto de que morrer muito novo representa uma grande tristeza. Por isso, numa situação destas, até os rituais necessários à homenagem ao morto (por exemplo, a cerimónia de *toka-tchur*) realizam-se o mais urgentemente possível, para evitar os sentimentos de angústia⁵³ que possa despoletar a recordação da pessoa em causa. Com efeito, como o *petchap* representa o elo de comunicação com os entes queridos, significa a lembrança em relação aos que já partiram. Neste caso não se justifica, por não quererem lembrar-se da pessoa para não terem que sofrer ainda mais.

No segundo caso, a interdição explica-se pela posição marginal que a mulher ocupa nessa sociedade. Todavia, convém destacar a exceção em relação a esta interdição no subgrupo manjaco de Babok. Entre os manjaco de Babok a primeira esposa de um homem (*namaka*) pode ser homenageada com *petchap* depois de morrer. Isso demonstra a importância atribuída à categoria de primeira esposa na hierarquia social das comunidades manjaco, onde o sistema de casamento poligâmico de vertente poligénica continua presente. A primeira esposa é administradora da casa, função que lhe permite gozar de alguns privilégios em relação às suas co-esposas, uma vez que estas lhe devem obediência. Contudo, atualmente, apesar dos esforços em manter esta dominação da primeira esposa em relação às demais, constata-se uma certa mudança progressiva no sentido da competição entre as várias co-esposas.

⁵² A maioridade para as comunidades manjaco é diferente da maioridade no sentido ocidental do termo. Nas comunidades manjaco a maioridade é alcançada depois de cumprir determinados rituais e não quando o indivíduo atinge 18 anos.

⁵³ Antigamente, quando morria uma pessoa considerada ainda muito nova, mudavam-se de nome as pessoas que tinham nomes iguais ao dela.

1.6. *Bekuih/kabol* (Cerimónia/ritual)

A cerimónia de *bekuih/kabol* é realizada para pedir bênção ou para evitar que haja enfermidades na comunidade. Esta cerimónia pode ser realizada tanto pelos homens para pedir que haja chuva e boa colheita, como pelas mulheres, que a fazem com vista a prevenir o aparecimento de doenças ou qualquer mal-estar na tabanca. *Bekuih/kabol* pode gerar alguns conflitos no seio da comunidade, uma vez que quando aparece um surto de doença que afeta uma parte significativa de habitantes da tabanca, sobretudo as crianças, culmina sempre em acusações de feitiçaria, porque uma pessoa ou um grupo de pessoas é suspeito como sendo responsável.

O conhecimento dos rituais acima destacados é fundamental neste trabalho, na medida em que a maior parte deles visa a entronização dos membros dessas comunidades, dotando-os de poderes para se tornarem adivinhos (*napene*) através da cerimónia de *person bepene*.

Os *bapene* (plural de *napene*) desempenham múltiplas funções: identificar feiticeiros e evitar que estes consumam as suas presas nos banquetes canibalescos noturnos denominados *barekakuk/ barekakukth*, evitar as pessoas adoecerem através de *kamtapar* e por último evitar que estraguem campos agrícolas alheios através de *pekalam* (conf. Cap. II, ponto 1.2 sobre feitiçaria), funcionando como instituição de resolução de conflitos. *Bekuih/kabol* é um ritual preventivo destinado a evitar que os feiticeiros impeçam que haja chuva, para poder obter boas colheitas, ou evitar que os feiticeiros tragam uma praga que possa culminar em mortes. Ainda no conjunto das cerimónias destacadas, o interrogatório com *betchesal/becab utchuás* visa indagar as causas da morte do defunto homenageado com a cerimónia de *pelas pum*, que pode suscitar acusações de feitiçaria e provocar conflitos no seio familiar. *Pechap* (*firkidja*), *petim* (chifre) e *utchai* (*iran*) são instituições utilizadas para realizar a prática de *mandji* para resolver conflitos, como também para evitar situações indesejáveis ou infortúnios.

2. A prática de *mandji* na percepção cultural manjaco

A prática de *mandji* na interação sociocultural manjaco é uma *praxis* no sentido de que é um fenómeno social que se apresenta, por um lado, como prática e como conceção do mundo e, por outro, como a conceção do indivíduo enquanto sujeito *transindividual* (Goldmann, 1971). Com efeito, é *uma prática estruturadora* da vida quotidiana das comunidades manjaco, na medida em que as atitudes e os comportamentos dos seus atores se moldam em observância a prática de *mandji* (Mendes, 2008). A prática de *mandji* é praticada, também, por quase todos os grupos étnicos animistas da Guiné-Bissau, por cristãos e muçulmanos, influenciando igualmente os comportamentos e atitudes de atores no sistema estatal guineense.

Toda a interação social das comunidades manjaco se desenvolve à volta da prática de *mandji*. Neste contexto corroboramos o argumento de Teixeira (1997) quando sublinha que a religião animista representa um fardo para os jovens, destacando dois aspetos que legitimam a sua constatação. Primeiro, realça que a realização de cerimónias que a religião animista pressupõe requer avultadas somas financeiras. Segundo, o cumprimento das normas associadas a esta religião impõe-lhes uma condição paradoxal, por terem que cumprir regras às quais não aderem. Com efeito, esta dupla condição faz com que os jovens tendam a escolher novas religiões. Contudo, não conseguem abandonar completamente a religião tradicional, com medo de não cumprirem com os seus costumes e serem alvo de reprovação perante suas comunidades, refletindo-se em *mandjidura*.

2.1. Instituições e procedimentos de realização da prática de *mandji*

A prática de *mandji* é solene, na medida em que a sua efetuação implica respeitar escrupulosamente certos procedimentos. Neste quadro, existem instituições próprias onde esta prática é realizada, nomeadamente *utchai (iran)*⁵⁴, *petim* (corno) e *pechap (firkidja)*.

2.1.1. Cerimonial de *mandji* no *utchai*

Para a realização da prática *mandji* no *iran*, os procedimentos variam de *iran* para *iran*.

Existem *iran* cujo acesso requer a intervenção de um residente da tabanca ou de uma pessoa conhecida pelos habitantes da tabanca que alberga o *iran*, para que ela possa servir de intermediária entre o *namanha* (balobeiro) e a pessoa que deseja fazer *mandji*. Este intermediário apresenta ao balobeiro a pessoa em causa, e a seguir à apresentação ela explica o motivo da sua ida à tabanca. Ambos se dirigem ao sítio onde está localizado o *iran*, cujo acesso exige descalçar os sapatos. É necessário também levar uma certa quantidade de bebida alcoólica, sobretudo aguardente, que o balobeiro possa verter no *iran* enquanto realiza a prática *mandji*. Mas, antes de verter o álcool, deve verter água no chão, o que demonstra a indispensabilidade da água na concretização de cerimónias entre as comunidades manjaco. Os principais *iran* procurados no *chão de manjaco* para fazer *mandji* são: *Utchai Cator* em Caió, *Nasin Calequisse* em Calequisse, *Mama Djombo* em Cobiana e *Djinamboht* em Binhante.

2.1.2. Cerimonial de *mandji* no *petim*

A prática de *mandji* no *petim* é menos formal do que a prática de *mandji* no *utchai (iran)*.

Embora o *mandji* no *petim* também exija o conhecimento prévio do dono do *petim* ou de um seu conhecido, as regras são muito menos rígidas no *petim* do que no próprio *iran*. Importa sublinhar que *petim* representa analogicamente uma das

⁵⁴ Espírito recorrido frequentemente pelos manjaco para se prevenirem de situações indesejáveis e para fazerem *mandjidura* contra os malfeitores (Mendes, 2008:13).

agências do *iran*, isto é, em vez de a pessoa ir até à sede, pode dirigir-se a uma das agências mais próximas do local da sua residência para realizar a prática de *mandji*. Com efeito, *petim* representa a descentralização do poder do *iran*. Por exemplo, o *iran Mama Djombo* localiza-se em Cobia. Se uma pessoa que vive em França pretender fazer a prática de *mandji* no *iran* de Cobia, pode procurar em França uma pessoa que tenha *petim* deste *iran* para poder realizar a prática de *mandji*. Mas nos casos de acusação entre as partes, em que é preciso apurar a verdade, ele só pode ter lugar na sua sede em Cobia. Porque o *namanha* (balobeiro) deste *utchai* é que sabe interpretar os sons que o *iran* emite, ao passo que o *petim* não consegue emitir estes sons e o seu dono também não tem poderes para os interpretar. Sendo assim, as pessoas recorrem ao *petim* quando são pequenas causas e quando vivem muito longe da sede do *utchai*. Mas quando se trata de conflitos com contornos ambíguos, mesmo que a pessoa esteja na França deve deslocar-se a Cobia para poder realizar a prática de *mandji*. Com efeito, raramente se recorre ao *petim* para realizar esta prática para o público, servindo mais para proteger quem o detém, ou seja, o seu dono.

2.1.3. Cerimonial de *mandji* no *petchap/itchap*

*Petchap*⁵⁵/*itchap* representa o elo de ligação entre os que estão de vida e os que já morreram (*balugum*), sobretudo os ancestrais. Através de *petchap/itchap* é que os vivos comunicam com os mortos nas comunidades manjaco.

Petchap/itchap é um boneco de pau elaborado que passa a representar um ser já morto (*nalugum*), depois de uma cerimónia especial designada *pelump petchap (finka firkidja)* (conf. Cap. III, ponto 1.5). Esta cerimónia permite a afixação desta escultura nas imediações da casa onde vivia o *nalugum*.

A prática de *mandji* no *petchap* funciona mais para pedir proteção familiar do que para fazer *mandji* para o público, na medida em que, através dele, os atores das comunidades manjaco pedem aos seus ancestrais que os protejam de maus olhares

⁵⁵ *Petchap* é singular de *itchap* (plural).

de inveja e do insucesso. A ambivalência que caracteriza as comunidades manjaco parece ser comum a todos os países africanos, como demonstra a seguinte afirmação: os que estão bem na vida acusam os pobres de os enfeitiçarem por inveja e os mais pobres e desprotegidos acusam os mais ricos de terem prosperado através de feitiçaria (Niehaus, 2001; Nyamnjoh, 2001; Meneses e Santos, 2009: 209).

2.2. A prática de *mandji* e as instituições de contra-feitiçaria

A prática de *mandji* e as instituições de contra-feitiçaria são elementos estruturantes da vida social das comunidades manjaco, devido à ambivalência que caracteriza o quadro de vida dos seus atores. Assim, quer as situações de sucesso, quer as de infortúnio são explicadas por estes dois princípios, o que faz com que os que não alcançam promoção social acreditem serem vítimas de inveja que os impede de ter sucesso, fazendo com que tenham necessidade de recorrer à prática de *mandji*. Contrariamente, os que alcançam um certo conforto temem vir a ser vítimas do ataque de pessoas invejosas, o que faz com que recorram às instituições de contra-feitiçaria para realizar a prática de *mandji* de modo a poderem manter o seu estatuto. Contudo, podem ser vítimas de acusação por parte da comunidade, por esta considerar que o sucesso alcançado foi devido ao contrato que fizeram com forças maléficas a fim de alcançar os seus desejos. A má consciência, o sentimento da culpabilidade, a angústia de ser acusado de feitiçaria e o medo da perseguição dos feiticeiros manifesta-se por diversos males. Crowley (1987); Gable (1990); Teixeira (1997, 2001); Carvalho (1998, 2003); Mendes (2008, 2011, 2012), sublinham que nesta sociedade a morte, a doença, os maus olhares e os infortúnios são raramente considerados como naturais.

Os atores manjaco acreditam que existe um emissário culpado, o que exige que seja conhecida a origem do mal, para que a sociedade possa expulsar do seu seio o mal que a está a destruir, na medida em que o mundo manjaco é um mundo inacabado que não cessa de ser reparado. Teixeira refere que os atores das comunidades manjaco aceitam igualmente o mal como algo necessário, na medida em que dá o

movimento da existência e sem o mal a vida não terá sentido. A mesma autora destaca que é necessário fazer com que a força do mal se equilibre com a força do bem. Realça também que a sociedade deve se perpetuar encontrando a sua integridade depois da fase de desordem, sendo o combate perpétuo quando não ganha definitivamente. Advoga que a mudança social fragiliza a sociedade e o indivíduo, e estes encontram no recurso à contra-feitiçaria a resposta aos problemas que os afligem, na medida em que a contra-feitiçaria se alimenta de infortúnios e de maus olhares dos indivíduos (1997: 137-138).

Esta constatação remete-nos para a modernização da feitiçaria, que foi bastante problematizada por vários autores, nomeadamente Geschiere (1997), que destaca que quase por todo o continente o discurso sobre a feitiçaria se articula de uma forma surpreendente com o desenvolvimento moderno, de modo que todos os rumores e condutas encontram-se impregnados de vestígios de feitiçaria.

Gluckman (1955) menciona que as crenças indígenas na feitiçaria não só persistiram face à contínua interação com a modernidade, como também esta prática passou por alguma metamorfose, modificando-se e expandindo-se ao encontro das novas situações. Meneses e Santos realçam que a fusão e a interpretação dos diversos repositórios iluminam a flexibilidade das crenças locais e a sua capacidade de se articularem com elementos modernos estrangeiros (2009: 368).

2.2.1. Kassara⁵⁶: *poder simbólico da mulher na sociedade patrilinear*

No primeiro artigo que publicámos sobre *kassara* como prática de contra-feitiçaria, usámos a denominação *kansaré* (Mendes, 2008). Para evitar os equívocos que esta tradução do termo possa suscitar, decidimos utilizar aqui a designação *manjaco*, *kassara*.

⁵⁶ É um instrumento construído com cana de bambú e é coberto com um tecido industrial de cor vermelha. Assemelha-se ao *djongo* em termos de estrutura, embora seja mais pequeno que este. Difere também deste, por o *djongo* levar apenas panos de confeção artesal que obedecem a um determinado padrão de mistura de linhas de cor preta, branca e/ou creme.

Registam-se várias versões quanto ao surgimento desta instituição. Teixeira (1997, 2008) menciona que as fontes orais que ela recolheu, apoiadas por arquivos coloniais consultados em Lisboa, relatam o aparecimento em 1898 de um Deus branco na colónia portuguesa da Guiné. Em 1899, muitas cartas do governador António Herculano da Cunha ao Ministro de Ultramar referem o encontro em território felup entre uma divindade e uma rapariga.

A mesma versão foi recolhida por Moustapha Diop (1984, 1996) entre os manjaco de Calequisse. As informações que recolhemos junto dos nossos interlocutores de Babok dão conta que este culto surgiu nas terras dos felup. Mas no caso dos manjaco de Tchur, ele surgiu em Bachil depois da independência⁵⁷, na altura em que os habitantes desta tabanca regressaram de Cobia, lugar para onde tinham fugido durante a luta armada, depois de terem deixado as suas tabancas por um longo período de tempo. Ao voltarem trouxeram o culto de *kassara*⁵⁸, havendo atualmente dois *kassara*, um no Bairro de Uenk e outro no de Genkom.

Uma outra versão sobre o surgimento de *kassara* é de van Binsbergen (1984). Este autor sublinha que *kassara* é produto da mudança social. Porque a Alta Costa da Guiné está exposta à circulação intercontinental desde o séc. XV, e durante o séc. XVI o território costeiro foi uma importante fonte de escravos para o tráfico transatlântico. Daí que, sendo necessários meios muito específicos, tenha surgido o complexo de *kassara* como uma expressão ideológica de articulação da formação social contra a invasão do capitalismo mercantil. Esta conceção é corroborada por Santos (2003a) e Geschiere (1997) por sublinharem que as desigualdades têm provocado a diminuição dos antigos equilíbrios comunitários, tornando-se assim favoráveis ao desenvolvimento da feitiçaria.

⁵⁷ *Après l'indépendance de la Guinée-Bissau en 1974, beaucoup des Manjak au Sénégal se sont rendus chez les Babui afin de s'y procurer un Kasara pour leur communauté car ce lieu était plus accessible que Boté* (Teixeira, 2008: 63).

⁵⁸ *Kasara s'est propagé plus discrètement dans plusieurs sociétés du nord-ouest de la Guinée-Bissau. Les populations manjak se sont rendues auprès d'autels originels de Kasara chez leurs voisins felup ou babui pour demander à la divinité de leur confier l'un de ses enfants afin de l'installer dans un nouvel autel dans leur village ou leur quartier* (Teixeira, 2008: 62).

Na perspectiva de Carvalho, *kassara* surge:

«(...) como uma entidade alternativa em relação aos espíritos locais autóctones, de consulta mais fácil embora vigiada pelo grupo dos seus oficiantes e por todos os observadores, o que lhe confere uma transparência oposta ao secretismo da relação contratual que estabelece com outros altares funcionais ainda como um meio alternativo de exercício da justiça, uma solução de último recurso.» (Carvalho, 2003: 141).

Esta citação demonstra a anterioridade de instituições espirituais como *utchai* e *napene* nas comunidades manjaco relativamente a *kassara*, robustecendo a conceção de van Binsbergen acima destacada sobre o aparecimento deste culto, que visa responder às mudanças registadas nestas comunidades.

Depois de analisarmos várias versões sobre o surgimento do culto de *kassara*, torna-se necessário indagar os atores que participam nas suas atividades de contra-feitiçaria. *Namanha* (balobeiro) e *napene* (*djambakós*) são atores fundamentais no culto de *kassara*.

Contudo, este culto não dispensa as mulheres da comunidade ou da tabanca onde está inserida esta instituição. Estas mulheres ajudam nas tarefas complementares da dinamização de atividades de *kassara* que implicam a participação nas danças, nas canções e na deslocação até lugares longínquos com o intuito de identificar feiticeiros. *Namanha* e *napene* possuem poderes sobrenaturais para identificar atores do mal, que são nomeadamente *Barekakakuh/Barekakuth*, *Bakalam* e *Batapar* (feiticeiros). As atribuições de *kassara* nas comunidades manjaco são similares às de *tinyàngà* em Moçambique que, segundo Meneses e Santos (2009: 207) protege as casas, vacina as pessoas contra os seus potenciais inimigos e identifica os feiticeiros maus – os *volòyì* – entre a população, assim como os potenciais problemas que se avizinham.

Com efeito, apesar de *kassara* ser uma instituição religiosa dirigida predominantemente pelas mulheres, os seus adeptos são de ambos os sexos. Todavia, Teixeira (1997) e Mendes (2008) destacam que no quadro da emigração que marca fortemente as comunidades manjaco, em que os homens têm partido em massa para o estrangeiro, as mulheres estão mais presentes nesta instituição. Todos os oficiantes que podem ser possuídos pelo espírito de *kassara* são exclusivamente mulheres.

2.2.2. Iran: da celebração de pacto ao pagamento de promessas

Utchai é outra instituição de contra-feitiçaria, mas difere de *kassara*. *Utchai* é uma figura ambivalente, já que tanto pode representar as forças do mal como as forças do bem. Representa as forças do mal quando age como grande negociador, persuadindo a pessoa a fazer contrato com ele; como contrapartida a pessoa fica obrigada a entregar um familiar seu para o *utchai (iran)* sacrificar. Contrariamente, pode agir como força do bem quando é procurado pelas pessoas para se prevenir de infortúnios, de maus olhares *befeque (mandji)*, para colaborar nas atividades de *kassara* de caça aos feiticeiros e na sua punição (contra-feitiçaria). Embora *utchai* seja o espírito fundamental na interação social das comunidades manjaco, os atores deste grupo étnico acreditam também na existência de *nassibahi/nassianbathi* (Deus). Os atores manjaco reconhecem a existência de um ser onipotente (Deus) mas também admitem que o *iran* é dotado de poderes de comunicar com Deus, apesar de servir de intermediário entre os seres vivos e os ancestrais. A nossa opinião é corroborada por Teixeira (1997) no quadro onde ela identifica os atores de nível oculto na comunidade manjaco, colocando *nasibahi* (Deus) no topo de todos.

As práticas identitárias das comunidades manjaco sobre as quais nos debruçamos não se mantiveram imunes após estas comunidades terem passado por processos de evangelização, da colonização, da escravatura e da emigração. Estes processos introduziram mudanças nestas comunidades, que se refletiram na sua transformação social progressiva.

3. As comunidades manjaco face ao processo de emancipação social

A nova dinâmica que rege as comunidades manjaco inscreve-se no quadro das mudanças registadas em todo o planeta. Giddens *et al.* (1994) destacam que a mudança é ao longo dos últimos séculos um fenómeno discutido pelos teóricos sociais que se empenharam em desenvolver uma teoria geral que explique a sua natureza. Mas nenhuma teoria por si só conseguiu explicar a diversidade do desenvolvimento

social e humano, das sociedades de caçadores recoletores e de sociedades pastoris, até aos atuais sistemas e complexos sistemas sociais passados pelas civilizações antigas. Destaca três fatores que considera poderem influenciar a mudança social: o meio ambiente, a organização política e os fatores culturais. O meio ambiente físico exerce influência no desenvolvimento da organização social humana, na medida em que as pessoas organizam o seu modo de vida de acordo com as condições climáticas do meio onde vivem. Por outro lado a organização política, por existirem instituições políticas próprias em todas as sociedades, que afetam o ritmo do desenvolvimento de cada sociedade. Por último, o fator cultural, que integra efeitos da religião, dos sistemas de comunicação e de liderança.

Para Giddens *et al.*, a religião tanto pode ser uma força conservadora como um móbil da inovação na vida social, por algumas crenças e práticas religiosas poderem constituir obstáculo à mudança. Na mesma perspetiva, Max Weber (2002) sublinha que as convicções religiosas desempenham frequentemente um papel de mobilização no sentido da mudança social. Assim, a influência cultural importante afeta o carácter e o ritmo da mudança e a natureza dos sistemas de comunicação. Giddens *et al* vão mais longe, demonstrando que a liderança faz parte do conjunto geral de fatores culturais, por alguns líderes individuais terem tido uma enorme influência na história mundial. Com efeito, um líder capaz de implementar políticas dinâmicas, de gerar a adesão das massas e de alterar de forma radical os modos de pensamento anteriores, pode inverter uma determinada ordem pré-estabelecida. Realça que as mudanças são manifestadas através de um processo que podemos denominar aculturação.

Contudo, Lombard (1957) defende que o estudo sobre as mudanças registadas nas diversas instituições das sociedades tradicionais não se deve restringir apenas ao fenómeno de aculturação. Porque o conceito de aculturação não se aplica a todas as situações de mudança, na medida em que não consegue explicar a complexidade que este processo engendra.

Para o mesmo autor, o conceito de aculturação define-se como consequência do contacto direto e contínuo entre grupos de atores de culturas diferentes, com as mudanças

subsequentes dos tipos de culturas originais. Assim, para poder ultrapassar a restrição com que o conceito de aculturação se depara, torna-se importante distingui-lo do conceito de mudança cultural que não é mais do que um aspeto da assimilação, que é por vezes também um aspeto da aculturação. Lombard realça ser necessário diferenciar o conceito de aculturação do conceito de difusão, que existe em todos os casos de aculturação. Nesta perspetiva, sublinha que a insuficiência do conceito de aculturação traduz mal os conceitos de mudança cultural e social, reduzindo-os apenas ao conceito de dependência, tendo querido depois substituí-los pelo conceito de transculturação, que exprime exatamente as diferentes fases de transição de uma cultura para outra.

O conceito de aculturação é insuficiente para explicar esta situação nova, nascida da fusão de duas culturas, ou dos elementos decorrentes do sincretismo entre as culturas. Assim, para Lombard, a aculturação não evoca em nada os fenómenos de transformação social nem demonstra se são importantes na África atual, onde uma nova hierarquia fundada sobre critérios diferentes aparece cada vez mais na sociedade do tipo modernista. Indica que o enfraquecimento das autoridades tradicionais nas comunidades africanas pode ser explicado tanto pela *aculturação*, como pela *desestruturação* ou pela *reestruturação*.

No caso das comunidades manjaco, as mudanças são observadas em diversas dimensões, nomeadamente no domínio político e no domínio familiar. No que se refere à instituição política, um dos elementos importantes que sustentavam a figura do regulado era a religião, que fazia com que ele fosse um símbolo sagrado. A dessacralização das sociedades “tradicionais” acarretou automaticamente a diminuição dos recursos económicos do régulo, na medida em que não consegue conservar mais os indivíduos que trabalham para ele e não consegue igualmente financiar algumas cerimónias religiosas importantes que lhe conferiam o prestígio, como nos foi sublinhado pelo régulo de Babock.

A emancipação social decorre das vicissitudes operadas no seio das comunidades manjaco em estudo, ou seja, as mudanças registadas na vida social e cultural dos seus atores. A colonização, a emigração e a globalização são fatores que contribuíram

para a alteração dos valores nestas comunidades. Assim, algumas práticas e conhecimentos aparecem como obsoletos, engendrando novos comportamentos como resposta às recentes transformações. A perda de algumas práticas nas comunidades em estudo é vista como o novo reajustamento que estas comunidades requerem. Por isso, é difícil prever o que poderá surgir como novas competências, por os atores da mudança social serem bastante numerosos e heterogêneos. É neste âmbito que se enquadra a perspectiva de Balandier (1985: 30) que destaca que a religião elementar e o recurso ao oculto surgem como oposição à cultura oficial ou cultura hegemónica. Menciona igualmente que o culto baseado nas práticas ancestrais não oferece respostas para o caos social engendrado pelos europeus, pela nova realidade estatal.

Teixeira (1997: 140) debruçou-se sobre a mesma questão e refere que o surgimento de novos cultos tende a responder às necessidades atuais dos atores e a introduzir ordem nas comunidades. Pois, segundo a mesma autora, o falhanço das antigas estruturas sociopolíticas é impulsionado pela emergência de uma adaptação que se afasta cada vez mais do esquema repetitivo da reprodução social. Contudo, as comunidades manjaco tentam conservar a suas práticas socioculturais face às influências externas das outras religiões.

A colonização e a emigração (o contacto com aqueles que emigraram para a Europa e a ausência dos homens) são fatores que contribuíram para a transformação das comunidades manjaco. Deste modo, os atores destas comunidades têm consciência de não serem sempre fiéis às suas tradições ancestrais e de não cumprirem as suas obrigações segundo emana do costume. O individualismo desenvolve-se e o espírito comunitário regride, sendo o tempo cíclico e repetitivo substituído pela temporalidade cronológica.

Apesar das mudanças observadas nas comunidades manjaco, os emigrantes são obrigados a regressar periodicamente ao país com o objetivo de cumprir os rituais familiares, embora com a angústia de um feiticeiro aproveitar a sua estadia para lhes fazer mal.

Os atores das comunidades manjaco estão expostos ao ataque de feiticeiros qualquer que seja a circunstância, o que faz com que residir na diáspora ou no exterior das suas tabancas não os liberta desta prática, por ser um fenómeno que extravasa as fronteiras para atingir a pessoa visada. Muitos dos emigrantes são vítimas de feitiçaria, por isso regressam ao país para proceder a rituais terapêuticos em instituições de contra-feitiçaria. Alguns voltam ao país com o objetivo de pagar as promessas devido aos contratos efetuados com as instituições de contra-feitiçaria (Teixeira, 1997; Carvalho, 2003).

3.1. Da emigração interna à emigração externa

Durante muitos anos pensou-se que a migração das comunidades manjaco para o exterior fosse um fenómeno recente. Mas tanto a sua emigração interna como a internacional tiveram o seu início num período muito recuado da historiografia do País. Mendy indica que a emigração interna dos manjaco iniciou-se com o cultivo de mancarra no Rio Grande, quando os ponteiros europeus e cabo-verdianos tiveram dificuldades em recrutar os habitantes desta localidade, que são biafada, e recrutaram manjaco como cultivadores para trabalharem nas plantações de mancarra. Destaca igualmente que os manjaco aceitaram submeter-se a uma emigração interna temporária porque precisavam de cumprir alguns compromissos políticos, nomeadamente o pagamento de impostos às autoridades locais, e particularmente ao rei de Bassarel. Mendy refere que o acordo entre os manjaco e os ponteiros resultou num sistema agrário peculiar, na medida em que esses trabalhadores não cultivavam a terra em regime de parceria nem eram assalariados. O mesmo autor mostra que os ponteiros lhes davam terra, sementes, alimentação, aguardante e tabaco, e no fim da colheita os manjaco, depois de pagarem as sementes (o dobro do número de *bushells* inicialmente fornecidos) e os produtos que recebiam sob a forma de adiantamento, eram obrigados a vender toda a mancarra ao ponteiro cuja terra tinham cultivado. Com efeito, a mancarra que sobrava depois destes pagamentos de dívidas antecipadas era insignificante. Nesta época, segundo Mendy (1990: 25), todas as transações eram feitas em géneros, sendo o valor de cada género calculado num determinado número de

bushells. Assim, o valor de troca das mercadorias ou o número de *bushells* de cada género era sempre estabelecido depois da colheita.

Cardoso (1989) relata que, com o alvorecer das guerras no Forriá, entre 1878 e 1890, instaurou-se um clima de instabilidade que contribuiu para o declínio da produção de mancarra, na medida em que os manjaco cultivadores estavam expostos constantemente às incursões dos biafada e dos fula, que os chacinavam nos campos. Aos perigos do trabalho associava-se a exploração de que padeciam por parte dos ponteiros, o que se refletiu numa tomada de consciência que os levou a abandonar esta localidade. Mendy demonstra que o quotidiano dos manjaco nas plantações de mancarra no Rio Grande era marcado pela exploração, a violência e a insegurança que decorriam da condição sub-humana que o capitalismo como expressão económica da colonização lhes impunha, reduzindo-os a uma autêntica escravatura. Por isso, segundo este autor, para os manjaco escaparem a essa violência, regressarem às tabancas de origem não era solução, pois não libertava estes atores da violência, o que fez com que muitos deles partissem para Casamança, Gâmbia, Dakar e Saint-Louis, onde não só cultivavam amendoim mas também serviam de marinheiros e se encarregavam do transporte desse produto do interior para os portos principais donde era exportado (Mendy, 1990: 26).

Depois de estes atores terem abandonado as pontas, a produção de amendoim declinou não só na região do Rio Grande, mas também em todo território devido ao estado de guerra que prevalecia em toda a parte e que resultou numa crise política da província, tendo igualmente gerado um desastre económico. Porém, segundo Mendy, o governador salientava ser necessário adotar o regime de trabalho⁵⁹ que vigorava em São Tomé e Príncipe e Angola para sair da referida crise.

⁵⁹ O regime de trabalho em questão era a legislação promulgada na metrópole em 1875, nas vésperas da abolição da escravatura em todos os territórios ultramarinos. Em São Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique, as autoridades tinham o poder de forçar os nativos a trabalhar através de contratos de trabalho. No caso da Guiné-Bissau, o poder da administração colonial era insuficiente para implementar esta legislação, de modo que tinha de esperar pela pacificação desta província. Contudo, a borracha e o coconote que eram produzidos nas zonas pacíficas ultrapassaram a produção de amendoim (Mendy, 1990: 26-27).

As causas da emigração das comunidades manjaco são complexas, umas muito antigas ligadas à escravatura (que sempre foi praticada com muita intensidade no litoral onde estas comunidades residem), as guerras tribais e a pressão demográfica. Ao lado das causas destacadas menciona-se outras decorrentes do choque com a cultura europeia, que teria acelerado a desorganização social e económica dessas comunidades, sobretudo pela ação administrativa. É neste contexto que Crowley sublinha que a emigração surge como estratégia utilizada pelos manjaco para se livrarem do trabalho forçado, do pagamento de imposto, de termos de troca desfavoráveis para as culturas de rendimento e do aumento da pressão sobre a população (1993:106).

Apesar dos apelos efetuados pela administração colonial para que os manjaco resistissem à emigração, cerca de 4.879 habitantes deixaram a Região de Cacheu anualmente, entre 1948 e 1950, e metade destes foram para o Senegal e a Gâmbia (Crowley, 1993: 106). Portanto, a emigração aumentou vertiginosamente durante o Estado Novo (Mota, 1951: 672; Crowley, 1993: 106).

Carreira evidencia que o fim da escravatura e a imposição de sistemas legais alternativos também permitiram aos emigrantes da Região de Cacheu fixarem-se em áreas anteriormente ocupadas por inimigos (1947: 19-21).

Crowley (1993:107) menciona que os principais destinos da emigração interna manjaco na época foram o Setor de São Domingos (33%), Catió (18%), Oio (13%) e Bissau (13%). As pessoas emigravam para obterem mais terras e melhores oportunidades económicas e para resistirem ao trabalho forçado e às exigências dos régulos impostos pelos portugueses. Demonstra que a distribuição da população da colónia se tornou progressivamente desigual e as áreas urbanas cresceram com imigrantes que procuravam melhores oportunidades.

Carreira (1947) e Crowley (1993: 107), sublinham que emigração interna contribuiu para a complexificação da composição étnica da Guiné Portuguesa e a sua mestiçagem, na medida em que os grupos étnicos deixaram de estar confinados aos seus territórios históricos, multiplicando-se os casamentos interétnicos. Gable (1990) destaca dois aspetos que terão contribuído para o crescimento do movimento

migratório na Região de Cacheu: a menor porosidade das fronteiras e a substituição do imposto de palhota pelo imposto de cabeça⁶⁰.

Teixeira (1997), assinala que a emigração fez com que na Guiné-Bissau e/ou no Senegal se constataste uma fraca presença masculina nos lares das comunidades que formam o grupo étnico manjaco, albergando mais as mulheres, os velhos e as crianças. A mesma autora destaca que durante a sua estadia no Senegal e na Guiné-Bissau não encontrou nenhum membro das comunidades manjaco que não tivesse um familiar na Europa. Contudo, o entendimento que este grupo étnico tem sobre a família é do tipo extenso, o que demonstra a amplitude do fenómeno. A emigração contribuiu para o envelhecimento da população na região originária dos manjaco – Cacheu – sendo, no conjunto das regiões que constituem a Guiné-Bissau, aquela com a população mais idosa (4,9%) contra (3,2%) da média nacional (INE, 2010).

A maior parte da população ativa desta região emigrou para o Senegal e para a Europa, o que faz com que as mulheres substituam os homens, assegurando muitas tarefas no lar. As esposas dos emigrantes economizam as somas enviadas pelos maridos na diáspora, sendo esse dinheiro aplicado na construção de casas ou na compra de gado, na medida em que o gado para este grupo étnico representa riqueza. Crowley (2000), realça que o espaço conquistado pela mulher não é devolvido ao marido quando este regressa temporariamente para passar férias. Contudo, esta nova conquista da mulher não é demonstrada, verificando-se um enorme esforço de salvar as aparências por ser mal visto numa comunidade de pendor patrilinear, em que os poderes se confinam ao domínio masculino. É uma manifestação da transformação registada nas comunidades manjaco, de que as decisões que eram tomadas apenas pelo homem sejam atualmente remetidas também para o sexo

⁶⁰ Mendy (1990:29) realça que o aumento considerável da produção de amendoim produzido pelos agregados familiares através do cultivo das terras por conta própria - foi uma medida de eficácia do esforço português que visava consolidar a sua autoridade. O mesmo autor refere que uma parte significativa dos indígenas que cultivavam este produto vendiam-no clandestinamente no “território francês”, onde o preço era mais alto. Esta atitude dos indígenas remete-nos para o conceito de campo semiautónomo conceptualizado por Moore, destacado no ponto 1.1 (capítulo II), que demonstra que apesar do controlo que o poder colonial exercia sobre os nativos, estes dispunham de estratégias que contornavam este controlo.

feminino. Com efeito, este encobrimento, este recalcar da nova situação que emerge não irá permanecer por muito tempo, por o contacto com o exterior ser tão forte que não deixa nenhuma comunidade imune, essencialmente com a intensificação do processo de globalização.

3.1.1 A percepção das comunidades manjaco sobre a emigração

As comunidades manjaco envolveram-se no processo de emigração muito cedo, como foi sublinhado no ponto anterior, devido às causas acima destacadas, constituindo um dos elementos do quadro de referência destas comunidades. É constatada uma presença significativa dos emigrantes destas comunidades na diáspora, principalmente na Europa (França, Portugal, Espanha e Luxemburgo).

Contudo, as informações sobre as atividades e a vida na diáspora são escamoteadas e quando são contadas cingem-se quase apenas à face negativa que a emigração implica⁶¹. Crowley realça que a atitude de difundir informações negativas da diáspora pelos emigrantes visa limitar as pretensões dos que ambicionam partir, essencialmente as mulheres. Estas nunca se preocupam em obter informações sobre a natureza da atividade realizada pelos maridos na diáspora e os homens por sua vez também não as informam.

Para a ideia entre os homens, de que na Europa as leis favorecem as mulheres, o que faz com que muitos dos emigrantes não se sintam motivados a levar as esposas para junto de si. Sublinham que a mulher, logo que tenha a sorte de encontrar emprego quando vai para junto do marido na diáspora, a maior parte das vezes muda de

⁶¹ As condições de trabalho na diáspora eram difíceis para estes emigrantes por serem pessoas naquela época sem qualificações nenhuma, por o sistema de ensino estar confinado a determinada minoria crioula e limitado a alguns centros da cidade, excluindo os indígenas e seus filhos do sistema de ensino. Esta linha abissal imposta pelo poder colonial entre civilizados e indígenas fez com que a maior parte destes emigrantes fossem analfabetos. Assim, as atividades a que o seu perfil correspondia são atividades que exigem muito esforço, nomeadamente na construção civil e nas fábricas de montagem, que são exercidas por homens, enquanto as mulheres trabalham na limpeza.

Contudo, embora os emigrantes da segunda geração tenham adquirido algum nível de instrução, isso não lhes confere o privilégio de desempenhar tarefas diferentes das dos seus antecessores iletrados, partilhando as mesmas angústias que este processo impõe. Com efeito, os emigrantes acabam por encontrar na Europa a mesma exploração de que fugiram nas suas tabancas de origem durante a colonização sob forma de colonialidade (Mignolo, 2003; Quijano, 2010; Grosfoguel, 2010).

comportamento e não obedece ao marido como prevêem os usos e costumes da sua comunidade. Muitas das vezes tomam a iniciativa de se divorciarem dos maridos, tutelam as crianças e recebem pensão alimentar do marido. Esta situação leva a que muitos dos emigrantes optem por deixar as suas mulheres nas suas tabancas de origem⁶².

Teixeira destaca que os jovens não acreditam nas descrições negativas feitas pelos emigrantes sobre as condições sub-humanas em que desenvolvem o seu trabalho e levam a vida na diáspora. Os jovens guardam consigo o desejo de emigrar (*pepat ubabo*), na medida em que os emigrantes, quando regressam de férias, nas tabancas de origem vestem-se bem, trazem consigo malas cheias de presentes, e constroem casas luxuosas equipadas com eletrodomésticos. Esta constatação foi evidenciada por um dos nossos interlocutores, que afirma:

« Eles dizem que a Europa é difícil, que o trabalho é duro, que se levantam muito cedo para irem trabalhar e chegam a casa muito tarde, dormem pouco e comem *pré pefer* (comida do dia anterior), chegam cansados a casa e não conseguem assistir a nenhum programa da televisão. Porquê é que não regressam para ficar cá connosco, porque sabem que na tabanca a vida é difícil, enquanto na Europa recebe-se muito dinheiro, come-se carne todos os dias, dorme-se bem e quando cá chegam casam-se com as mulheres mais bonitas da tabanca.» (testemunho recolhido em março de 2007)

O testemunho do nosso interlocutor espelha a cosmovisão manjaco sobre a emigração, segundo a qual a emigração é uma forma de conquista de poder, na medida em que confere ao emigrante e à sua família prestígio e estatuto social elevado. O prestígio de uma família em várias comunidades manjaco varia em proporção direta dos seus membros que residam na diáspora, sendo tanto mais elevado quanto maior for o número.

⁶² Esse não foi o único fator que explica a permanência da mulher na tabanca, que deriva de um complexo de fatores que remontam à condição da mulher na sociedade africana em geral e na comunidade manjaco patrilinear em especial, na medida em que esta sempre ocupou um lugar marginal. A emigração implica um processo de elegibilidade baseado nos usos e costumes. Um homem emigrante manjaco na Europa deve levar os irmãos para junto de si prioritariamente à sua esposa ou seus filhos. Tudo isso decorre das regras de parentesco, segundo as quais os irmãos têm mais deveres para com os irmãos do que para com o filhos e a esposa. Uma outra ideia subjacente à permanência da mulher e dos filhos na tabanca decorre de que as mulheres e as crianças não constituem força de trabalho, por isso levar mais um homem significa mais riqueza para a família e mais prestígio. O facto de não dever deixar os idosos sós em casa quando estes têm filhos, é outro dos fatores que explica a permanência da mulher na tabanca, na medida em que a nora deve cuidar dos sogros em tudo o que precisem. O processo de emigração em alguns casos é desfavorável à mulher, por implicar que ela tenha que ficar anos a fio sem ver o marido, e em muitos dos casos este acaba por contrair novo matrimónio no país de acolhimento.

Teixeira (1997:131) demonstra que para os mais jovens a emigração representa uma forma de promoção social, uma forma de alcançar a independência económica, na medida em que o poder económico condiciona a aquisição de liberdade individual e consequentemente o poder de decisão em relação aos parentes.

Grosso modo, a emigração representa uma forma de mobilidade social ascendente na percepção manjaco, fazendo com que os jovens tenham uma grande aspiração de emigrar. Por isso, evitam envolver-se em situações que levem a que os seus nomes sejam registados em instituições de justiça formal.

«Os jovens não recorrem aos nossos serviços quando se deparam com problemas jurídicos, porque temem que os seus dados constem na nossa base de dados e que sejam posteriormente utilizados para os impedirem de emigrar para a Europa.» **(testemunho do técnico do Centro do Acesso à Justiça (CAJ) em Canchungo em novembro de 2011)**

Um outro elemento que concorre para que os emigrantes conquistem um estatuto elevado tem a ver com as remessas que estes enviam para as tabancas natais e que têm contribuído para o desenvolvimento da região de Cacheu, principalmente os setores de Canchungo e Cacheu. Com efeito, as remessas enviadas são aplicadas na construção de infraestruturas comunitárias, nomeadamente centros de saúde e escolas nas tabancas de origem dos emigrantes, aliviando o Estado em algumas das suas funções. Essas remessas não contribuíram apenas para a melhoria da vida comunitária na tabanca, mas também para a melhoria da vida familiar através da construção de habitações modernas, no financiamento da educação⁶³ dos seus membros e no acesso à saúde⁶⁴ dos mesmos.

As remessas dos emigrantes são provenientes das quotizações obrigatórias que a associação dos emigrantes impõe aos seus membros na diáspora. As quotizações não se restringem apenas aos emigrantes da primeira geração que mantêm uma ligação forte com a tabanca de origem, mas estende-se aos seus descendentes da segunda e terceira geração que vivem na Europa, no Senegal e na Gâmbia.

⁶³ Muitos emigrantes assumem o fardo de financiar a formação superior dos seus familiares em Bissau, Senegal, Brasil e Marrocos.

⁶⁴ A maior parte dos manjaco recorrem aos serviços médicos do país vizinho – Senegal –, nomeadamente nas cidades de Ziguinchor e Dakar.

Qualquer membro da associação na diáspora que não cumpra as obrigações para com a associação é objeto de pressão, e uma das formas de sancionar quem transgredir as regras é a proibição da realização de qualquer ritual por todos os membros da sua *pegueta* (linhagem) na tabanca de origem.

Por isso, a maior parte dos atores das comunidades manjaco esforçam-se em cumprir as regras na sua comunidade, tanto nas tabancas como na diáspora, na medida em que o não cumprimento das mesmas representa vergonha para toda a família e desprestígio social perante a comunidade.

Os emigrantes são solidários com os parentes que permanecem na tabanca, embora isso seja menos expressivo atualmente, variando de comunidade para comunidade. Neste contexto, esta fraqueza do princípio da solidariedade nestas comunidades pode ser explicada pelo contacto com outras culturas e pela crise económica em que o mundo tem mergulhado. Contudo, o individualismo é bem mais patente nas atitudes e nos comportamentos dos atores da comunidade de Tchur do que na de Babok, devido ao processo de transformação social em que estas comunidades se encontram envolvidas e que parece ser mais intenso nas primeiras do que nas segundas, devido aos fatores destacados na introdução, nomeadamente o facto da deslocação forçada da comunidade de Tchur das suas tabancas durante a guerra colonial contribuir para a ligeireza dos costumes nesta comunidade.

3.1.2. Conflito de gerações na diáspora

Na diáspora⁶⁵ as várias gerações das comunidades manjaco coexistem, constatando-se uma tensão no seio das mesmas devido ao choque de valores. Com efeito, a perceção dos emigrantes da primeira geração, que se resumia a trabalhar, economizar e levar mais irmãos para junto de si de modo a engrossar a poupança familiar, foi substituída por uma nova perceção consequente dos emigrantes da segunda geração, que consiste em trabalhar, economizar e levar mulher e filhos para junto de si.

⁶⁵ Nesta tese o conceito de diáspora designa atores das comunidades manjaco que fixam a sua residência fora do território guineense.

Este novo modo de pensar do emigrante da segunda geração vem criar um desequilíbrio no sistema de parentesco destas comunidades, principalmente entre as duas gerações de emigrantes. Os primeiros queixam-se da perda de poder perante os seus irmãos mais novos, por estes não seguirem os seus conselhos e organizarem as suas vidas segundo as conceções ocidentais, nomeadamente disporem de uma conta bancária individual de modo a limitar a possibilidade de os mais velhos controlarem as suas poupanças. Os emigrantes da segunda geração, diferentemente dos seus antecessores, são detentores de um certo nível de instrução. As suas atitudes e comportamentos são impregnados de valores individualistas ocidentais, o que se reflete em projetos familiares diferentes dos da primeira geração, maioritariamente analfabeta. Uma tensão maior na diáspora coloca-se em relação aos descendentes dos emigrantes, cujas atitudes e comportamentos são ainda mais afastados do que entre os emigrantes da primeira e os da segunda geração. A relação entre pais e filhos é de uma extrema tensão, na medida em que os pais, apesar de terem vivido muitos anos na Europa, permanecem fiéis às suas culturas de origem, de modo que exercem pressão sobre os filhos para cumprirem com obrigações familiares, nomeadamente enviar dinheiro para prestar auxílio aos familiares na tabanca.

Um outro aspeto em que se regista o fosso entre as aspirações dos pais e dos seus descendentes refere-se ao casamento. Os pais desejam que os filhos escolham os cônjuges no seio das suas comunidades na diáspora, o que não acontece a maior parte das vezes e que culmina em alguma frustração dos pais. Os filhos alegam que quando são pequenos os pais incutem-lhes a ideia de que todos os membros das suas comunidades na diáspora são seus parentes. Mas quando atingem a maioridade, os pais pretendem que escolham os cônjuges dentre estas mesmas pessoas que lhes tinham sido apresentadas como sendo seus parentes. Portanto o choque de valores entre gerações de emigrantes é patente em várias dimensões da vida, na medida em que alguns “manjaco-descendentes” não chegam a conhecer as tabancas de origem dos seus pais e nem têm ligações com o lugar donde os pais são originários, sentindo-se afastados, deste modo, do quadro de referência dos pais. Não conseguem imaginar que no outro lado da linha, no Atlântico Sul, há

crianças que não têm o suficiente para comer e que quando ficam doentes nem os pais têm tempo para lhes prestar a devida atenção devido ao imperativo do trabalho árduo do campo.

A não compreensão do quadro de vida das localidades donde os pais são originários está ilustrada nas declarações de um dos nossos interlocutores “manjaco-descendente” em França.

«Quando éramos pequenos, o meu pai cada vez que recebia o nosso abono familiar enviava-o para África. Ora para cerimónias de *pelas pum* ora para construir habitação para os familiares que lá ficaram, ora para alguns familiares que se deslocam da tabanca a Dakar a fim de efetuar tratamento médico, ora para a alimentação dos familiares que residem em Dakar numa casa que ele construiu. Não compreendo esta gente, as pessoas em África não trabalham, quase todas as semanas o meu pai recebia cartas, agora com os telemóveis, quase duas ou três vezes por semana, o meu pai recebe telefonemas de familiares que pedem ajuda. O meu pai reformou-se no ano passado, agora ganha pouco dinheiro. A pensão de reforma não é suficiente e já não recebe abono familiar por a minha idade e dos meus quatro irmãos não permitir o gozo deste direito. Como é que ele poderá continuar a ajudar aos vários familiares que solicitam a sua ajuda?» (**testemunho recolhido em julho de 2009**)

O testemunho desse “manjaco-descendente” demonstra um certo desconforto dos filhos em relação aos pais e vice-versa. A maior parte dos emigrantes da primeira geração encontra-se na reforma, de modo que o dinheiro que recebem não consegue satisfazer as linhas de solidariedade, isto é, resolver os problemas dos membros da sua família.

Um outro problema que merece atenção neste trabalho refere-se à educação dos filhos dos emigrantes – os “manjaco-descendentes”. A maior parte dos emigrantes não maximizaram o quadro oferecido pelo contexto na diáspora para melhor enquadrar os filhos no sistema educativo pelas seguintes razões: por serem maioritariamente analfabetos, e porque as atividades que exercem são normalmente de baixo nível e implicam sair de casa muito cedo e regressar tarde. Portanto, não dispõem de tempo para acompanhar os filhos, e mesmo que dispusessem não teriam conhecimento suficiente para ensiná-los.

Assim, a educação seria o itinerário que poderia proporcionar aos “manjaco-descendentes” uma vida diferente da dos seus pais, mas não parece ser esse o caso, na medida em que muitos deles, mesmo nascendo na capital francesa, não dispõem de um nível de instrução elevado, de modo que a maioria continua a exercer trabalhos de

baixo nível⁶⁶ tal como os seus pais. Poderiam apresentar uma situação melhor do que a dos seus pais, por disporem de algum nível de instrução, mas muitos deles acabam por ser mal remunerados tal como os seus pais, por ter aumentado atualmente o número de pessoas qualificadas no mercado de trabalho e por o nível de exigência ser elevado. Em suma, os seus pais foram explorados como ignorantes absolutos⁶⁷, enquanto os filhos e netos continuarão a ser explorados como ignorantes relativos⁶⁸. Os emigrantes estão, assim, expostos à *colonialidade do poder, do saber e do ser* descrita no capítulo I desta tese (Mignolo, 2003; Dussel, 2001; Quijano, 2010; Grosfoguel, 2010). A colonização, apesar de desaparecer *de iure*, permanece *de facto* com toda a sua efervescência, na medida em que os constrangimentos de que os emigrantes padecem atualmente na Europa não diferem da exploração de que foram alvo nos seus países durante a colonização.

As comunidades manjaco, por terem no seu âmago o entendimento de se deslocarem para fora dos seus espaços de residência à procura de melhores condições de vida, veem com um olhar especial aqueles que escolhem as suas tabancas com o mesmo objetivo.

⁶⁶ Uma parte significativa desempenha atividades de segurança nos grandes hipermercados e lojas, etc..

⁶⁷ A exploração absoluta é aquela a que a primeira geração de emigrantes foi sujeita, que decorre do analfabetismo de que a sua maior parte padece. Foi-nos relatado por um emigrante da primeira geração o seguinte: «Eu cheguei a França em 1970, vim de barco de Dakar para Marselha e depois fui para Paris, mas viver no *ubabo* (Europa) implica muitos constrangimentos. Como não sei ler e aqui no *ubabo* tudo está escrito e tudo é para escrever, portanto, tive enormes dificuldades e continuo a tê-las, essencialmente para apanhar o autocarro que me levava até à Gare du Nord. Chegando a esta estação torna-se ainda muito mais complicado, de modo que eu levava algumas pedrinhas fininhas e deixava-as no itinerário que eu seguia. Ao voltar tinha que recolher as pedrinhas, e assim todos os dias. No Banco quando ia levantar o dinheiro, com o meu parco francês dizia ao funcionário que lá se encontrasse a quantia que eu precisava de levantar. Como sabem que eu não sei ler, alguns punham uma quantidade superior à que eu precisava e depois ficavam com o resto, furtaram-me o dinheiro várias vezes. Eu trabalhava na fábrica Renault, o meu patrão punha-me a fazer trabalhos pesados, por vezes apetecia-me reclamar mas não dominava a língua dos *bababo* (brancos).» (**testemunhado por um emigrante reformado em julho de 2009**).

⁶⁸ Classificamo-la de exploração relativa por os “*manjaco-descendentes*” serem detentores de um nível de instrução superior ao dos seus antecessores e por dominarem a língua, o que acaba por amenizar a exploração de que padecem em compação com aquela a que os seus pais estão sujeitos, salvo aquela que decorre do trabalho menos remunerado que a ambos sujeita.

3.1.3. *A percepção das comunidades manjaco sobre os “imigrantes”*

A emigração constitui um dos traços característicos das comunidades manjaco, o que faz com que a sua percepção sobre o “outro” ou o estrangeiro que reside na sua comunidade seja influenciada por essa sua condição. Durante a nossa estadia no terreno constatámos a atitude de tolerância para com o outro entre as comunidades em estudo. Destacamos dois aspetos para legitimar esta nossa constatação: o primeiro aspeto refere-se à cerimónia de *pelas pum*, em que os atores destas comunidades conferem aos muçulmanos, nomeadamente fula e mandinga, que residem nas suas tabancas ou que temporariamente exercem nelas atividades sazonais, a função de sacrificar animais nesta cerimónia, salvo o porco.

Os manjaco atribuem aos muçulmanos este papel porque sabem que existe um preceito no Alcorão que veda aos muçulmanos consumirem carne de animal que não seja sacrificado por eles. Por isso, atribuem aos muçulmanos esta tarefa na cerimónia de *pelas pum*, de modo a contornar esta limitação, permitindo que as pessoas que professem a religião islâmica e que são convidadas a tomarem parte nesta cerimónia possam consumir as refeições preparadas com a carne de animais sacrificados na mesma.

O segundo aspeto que demonstra a tolerância dos atores destas comunidades para com “outros” refere-se à disponibilização dos seus campos agrícolas para os seus hóspedes ou “estrangeiros”. Por exemplo, no caso de Bachil, os manjaco de Tchur concedem os campos aos felup refugiados que aí vivem (conf. Introdução) e aos fula que queiram exercer alguma atividade agrícola.

A única contradição que se regista entre os manjaco e os não manjaco, principalmente os felup que vivem em Bachil, refere-se à disponibilização das terras por parte dos *Bazug utchac/badjug utchac* (autóctones) para plantar as culturas duradouras, como por exemplo cajueiros.

Os felup não conseguem entender esta atitude dos manjaco e interpretam-na como uma recusa em ceder-lhes a terra, sendo resumida na seguinte declaração de um dos nossos interlocutores desta comunidade:

«Os manjaco são muito maus, já moramos cá há muitos anos, o filho de Clemente nasceu no primeiro ano que cá chegamos e já se casou. Veja o tempo que já fizemos aqui e ainda dizem que não podemos fazer horta porque não somos daqui. Porquê é que vão guardar tanto mato que têm e não nos deixam cultivar hortas como eles. Deixam-nos apenas cultivar mancarra, arroz, cortar a palha e cozinhar o sal, mas não nos deixam fazer horta para podemos plantar cajueiros, mangueiras e limoeiros. A horta é que dá dinheiro e não a mancarra.» (testemunhado em maio de 2007).

A atitude dos manjaco de não alienar as terras é interpretada pelos felup como falta de solidariedade, falta de complacência para com os estrangeiros. Contudo, a disponibilização da terra para estranhos plantarem as culturas duradouras entra em contradição⁶⁹ com um dos grandes princípios desta comunidade, que é o da não alienabilidade da terra, por ela pertencer ao clã e à linhagem. Portanto, se permitissem que os felup plantassem as culturas duradouras, era como se estivessem a alienar as terras, na medida em que partem do princípio de que, a partir do momento em que um indivíduo semeia as culturas duradouras num determinado terreno, o espaço passa a ser seu.

3.2. Entre a gerontocracia e o poder económico

Os processos de colonização, emigração e globalização, como foi sublinhado atrás, provocaram transformações nas comunidades manjaco, tendo-se refletido na alteração de valores socioculturais que originou mudanças nestas comunidades, principalmente na instituição gerontocrática. A monetarização da economia, devido ao desenvolvimento dos setores secundário e terciário, faz com que o dinheiro se torne num símbolo de poder e num instrumento de autoridade. Assim, a concentração dos atores nos setores secundário e terciário da economia, em certas cidades, obrigou os assalariados a deixarem as suas comunidades de origem para se instalarem nas cidades.

A expansão das cidades e da economia moderna proporcionou o surgimento do fenómeno da emigração determinada pela remuneração (salário). Neste quadro, regista-se a cisão entre o chefe de família, que é detentor de ideais alicerçados em valores tradicionais, e os jovens portadores de aspirações, crenças e atitudes determinadas

⁶⁹ Para os balanta a terra não pode ter um valor mercantil, ela não pode ser vendida nem comprada (Imbali; 1989: 68)

pelos valores modernos de tipo ocidental. O chefe de família, que outrora desfrutava de privilégios equivalentes aos do régulo de então, embora no âmbito familiar, é uma personagem que dispunha de poder de superstição, na medida em que servia de intermediário entre os vivos e os ancestrais. Com novos processos de reajustamento, constata-se que os anciãos perderam poderes, ou seja, os seus poderes resumem-se atualmente a um poder aparente, na medida em que a maior parte dos rituais que são realizados nessas comunidades, que eram efetuados sob a autoridade dos anciãos, são hoje concretizados sob a mão invisível de quem economicamente é mais bem-sucedido na família (*azug untcham/adjug untcham*). Com efeito, o poder *de jure* permanece sob o auspício dos anciãos (*bantoi*), mas o poder *de facto* está nas mãos de quem é mais rico na família. Neste quadro, os mais velhos trabalham ao ombro dos mais poderosos economicamente na família e na comunidade. Esta constatação já tinha sido revelada por Carvalho (2003), afirmando que as estruturas do poder tradicional se deparam com problemas: o desenvolvimento das iniciativas de cariz estatal reflete-se na decadência do sistema fortemente gerontocrático das comunidades manjaco.

A perda de poder desta instituição é explicada em parte pelo abandono da economia camponesa pelos mais jovens, que preferem uma vida urbana. Para esta autora, a defesa de uma estrutura tradicional baseada na transmissão de cargos no interior da *kankanda* enfrenta atualmente enormes dificuldades, uma vez que os valores tradicionais são ameaçados pelo êxodo rural e pela intervenção estatal. Assim, no domínio familiar regista-se a substituição progressiva da família extensa pela família nuclear, que faz com que o chefe de família se converta num ator que apenas recebe visitas dos seus descendentes periodicamente, por ocasião de grandes cerimónias tais como *pelas pum (toka-tchur)*. Na verdade, o facto do chefe de família já não ter à sua disposição membros da família que trabalhem para ele, reflete-se na diminuição do seu rendimento e na perda de quase todos os seus meios de controlo sobre os seus descendentes.

Grosso modo, o surgimento dos fatores acima enunciados obriga a que as comunidades manjaco requeiram um novo redimensionamento, ou seja, uma auto-reflexão dos detentores do poder nas estruturas tradicionais e uma nova consciência da sua

identidade. Esta constatação também foi corroborada por Teixeira (1997), sublinhando que os atores das comunidades manjaco têm consciência de não serem sempre fiéis às tradições ancestrais e de não cumprirem as suas obrigações conforme os seus usos e costumes, na medida em que o individualismo se desenvolve e o espírito comunitário regride. Assim, o tempo cíclico e repetitivo está a ser substituído por uma temporalidade cronológica. Contudo, Santos, 2006; Santos e Meneses, 2010; Mignolo, 2003; Meneses, 2003; Grosfoguel, 2010; Quijano, 2010, chamam a atenção para ter muito cuidado perante esta atitude de querer substituir a solidariedade pelo individualismo. Esta obsessão pela substituição é o resultado da colonização e da colonialidade, por ter destruído e querer destruir todos os aspetos provenientes das culturas diferentes da cultura autoproclamada como universal.

Para os autores acima referidos, a cultura dominante invisibiliza todas as outras diferentes dela, declarando-as não existentes, na medida em que o colonizador ensinou-nos a desprezar a nossa cultura por lhe associar o caos, a desordem. Por outro lado, ensinou-nos a admirar a cultura europeia por ser a mais organizada. Portanto a manifestação da linha abissal está cada vez mais presente em todas as dimensões da vida.

Contudo, os mesmos autores reconhecem que é impossível, após quinhentos anos de contacto com a cultura europeia, que a cultura das comunidades manjaco permaneça intacta como antes desse contacto. Neste contexto, o conceito de ecologia dos saberes proposto por Santos (2010a) pretende demonstrar que os atores das comunidades manjaco não necessitam de substituir a sua cultura pela cultura europeia, o seu saber pela ciência, mas podem associar o seu saber ao da ciência para fortalecer a sua cultura e o seu conhecimento – embora seja necessária a tradução para compreender o saber e as culturas diferentes da sua, exigindo alguma prudência durante o processo de tradução. Ainda segundo a conceção da ecologia dos saberes, todos os saberes são importantes, sendo hierarquizados de acordo com o contexto. No caso das comunidades manjaco, o seu saber e a sua cultura parecem ser mais importantes em algumas dimensões do que o saber e a

cultura europeia. Por exemplo, as crenças desta comunidade em relação à conservação da floresta sagrada refletem-se na preservação da natureza.

3.3. Entre redes comunitárias e identidade individual

As relações em rede são o princípio estruturador das comunidades manjaco, por nestas comunidades o sentido da coletividade ser o quadro em que se orientavam as representações e identidades. Por exemplo, o uso do singular constituía exceção no seio das suas diferentes comunidades, sendo o plural a regra. Não existia a propriedade privada em relação às coisas e mesmo em relação à mulher e aos filhos, na medida em que dizem *ahar und/ar ound* (a nossa mulher), *abuk und /abouk ound* (o nosso filho).

A análise das redes sociais enquadra a análise de interação social nas comunidades manjaco, tendo tido a sua aparição nos trabalhos de Barnes (1972), nomeadamente num estudo etnológico que tinha por objeto analisar o princípio da estratificação social numa ilha norueguesa. Para desenvolver este estudo, Barnes formulou a hipótese de que todos os habitantes desta ilha estão ligados por redes de interconhecimento mais ou menos extensas e que na realidade estas relações não são redimensionadas em torno da ilha, mas ligam-os também a todos os habitantes do planeta. A mesma hipótese pode ser aplicada às comunidades manjaco, pois são comunidades em que, apesar de terem uma longa tradição de emigração, os que partem para o estrangeiro estão sempre organizados em redes sob a forma de associações que os põem em interação com as suas aldeias de origem e o resto do mundo.

A abordagem das redes sociais baseia-se na combinação das duas perspetivas sociológicas, salientando que não é mais importante a motivação dos atores tal como preconiza o individualismo metodológico, nem as estruturas sociais como pretende o estruturalismo, mas sim as motivações dos atores numa determinada estrutura social.

Nesta perspetiva, a abordagem das redes sociais é holística, na medida em que procura integrar os elementos que dão sentido à sociedade no seu todo. Este princípio

dualista já tinha sido destacado por Simmel (1908) na sua sociologia relacional: *os indivíduos fazem a sociedade, as sociedades fazem os indivíduos*. Assim, as redes sociais implicam a *sociabilidade* e têm como objetivo último promover a *coesão social do grupo*. Esta filosofia das redes sociais também foi evidenciada por vários estudiosos que consideram que a sociabilidade é o processo pelo qual as posições desiguais são conduzidas como se fossem relações igualitárias e onde os imprevistos estão à mercê de relações interpessoais. Com efeito, a sociabilidade supõe que haja a rede, porque se não houver um espaço de posição social diferenciada não terá nenhum sentido a rede, uma vez que ela se manifesta como uma estrutura ideal, que suscita uma relação igualitária.

As situações de insegurança e de incerteza destacadas por Macamo (2005a), Berger e Lukmann (2010) e Douglas (1992) a que poderão estar expostos os atores manjaco leva-os a integrarem-se em redes de forma a resolverem esta insegurança e incerteza. A quotização financeira efetuada pelos emigrantes na diápora visa promover a solidariedade pelos seus membros e diminuir a desigualdade. Por isso, o montante pecuniário proveniente desta quotização é investido em projetos, quer no sentido restrito, nomeadamente na melhoria da habitação, na assistência medicamentosa e na educação dos membros da família na tabanca de origem, quer no sentido amplo, que se concretiza pela construção de escolas e centros de saúde nas tabancas de origem, como foi sublinhado algures nesta tese. Por isso, as redes sociais nas comunidades manjaco, seja no sentido restrito (família, linhagem), seja no sentido amplo (grupos de idade, associação da tabanca), têm por finalidade última a promoção da solidariedade, a coesão social dos seus atores ou grupos sociais, sendo esta coesão manifestada em diversas dimensões.

Esta forma de agir dos manjaco é semelhante ao sistema de segurança social vigente nos países nórdicos, que garante a segurança dos seus atores e reduz os riscos e as incertezas. Contudo, o cumprimento das regras nas redes que os manjaco integram é garantido pela prática de *mandji*. É nesta perspetiva que Teixeira destaca que as comunidades manjaco dispõem de meios de controlo dos seus membros na diápora e, por isso, estes não escapam dos ataques do poder oculto por se encontrarem emigrados (1997: 133).

Atualmente constata-se a substituição das redes sociais pelas identidades individuais, devido aos fatores destacados no ponto anterior. No vocabulário das comunidades manjaco, o plural está a perder o lugar a favor do singular, ou seja, “nós” (*und/ound*) está a ser substituído por “eu” (*ndji*); “a nossa mulher” (*ahar und/ar ound*) por “a minha mulher” (*ahar ndji/ar ndji*); “nosso filho” (*abuk und/abuok/und*) por “meu filho” (*abuk ndji/abuok ndji*). Estas mudanças implicam um novo redimensionamento das comunidades manjaco, resultando no surgimento de novas instituições que lhes possam dar resposta.

3.4. Da dispensabilidade das instituições de segurança à criação de grupos de vigilância

A vigilância privada não é um fenómeno novo, por todo o mundo registam-se instituições e agências de promoção de segurança privada. Na África em geral e na Guiné-Bissau em particular, estas instituições assumem um relevo especial, na medida em que o Estado não consegue cumprir as suas atribuições, nomeadamente por as forças de defesa e segurança não disporem de meios suficientes que possam garantir este direito a todos os cidadãos do país, principalmente os que vivem nas tabancas. Deste modo, emergem grupos de vigilância como uma alternativa encontrada pelas comunidades manjaco de forma a suprir esta lacuna, visando acautelar os bens da sua população, que no passado eram dispensáveis.

O aparecimento de grupos de vigilância é uma consequência das mudanças registadas nas comunidades manjaco, porque anteriormente eram comunidades fechadas, viradas para si mesmas, de modo que não havia necessidade de criação de grupos de vigilância, por existirem mecanismos próprios de controlo, entre os quais a prática de *mandji*, que desencoraja o furto. Os atores manjaco interiorizam que quem roubar pode ser descoberto pelo ritual de *mandji*, o que faz com que mesmo que alguém deixe algo fora da casa durante vários dias, este permaneça no lugar. Portanto, roubar é algo que quase não acontecia nessas comunidades. Atualmente as comunidades manjaco estão sujeitas à abertura, que lhes proporcionou

contactos mais intensos com outros grupos étnicos⁷⁰. Estes contactos não se restringem apenas aos grupos étnicos residentes no país, estendem-se também aos cidadãos de países que fazem parte das organizações sub-regionais que a Guiné-Bissau integra, nomeadamente a UEMOA e a CEDEAO. O princípio de livre circulação de pessoas e bens consignado no texto da CEDEAO permitiu que alguns cidadãos destes países escolhessem a Guiné-Bissau para estabelecerem a sua residência e desenvolverem as suas atividades. Por isso, mesmo nas tabancas mais inhóspitas do país podemos encontrar cidadãos não apenas dos outros países da nossa sub-região, mas também vários investigadores e estagiários e comerciantes europeus. Portanto, esta nova abertura a que as comunidades manjaco estão expostas fez com que as regras de regulação que existiam no seu seio se revelassem inadequadas, exigindo o surgimento de novas que enquadrem a nova realidade.

Nesta perspetiva, as iniciativas em relação à criação de grupos de vigilância é uma das manifestações deste novo redimensionamento, é uma resposta encontrada por estas comunidades para acautelarem os seus bens, principalmente contra o roubo de vacas, na medida em que, como já se disse, o Estado não dispõe de meios suficientes e eficazes para garantir a segurança aos seus cidadãos, principalmente nas tabancas.

Contudo, esta medida veio a originar um conflito em 2008, entre os militares que reclamavam este papel como sendo seu por excelência e os vigilantes, que por seu lado reclamavam o mesmo. Este conflito é muito complexo e as suas razões ultrapassam a simples usurpação de poder. Por isso as associações, antes de criarem os grupos de vigilância, pediram uma autorização à polícia de ordem pública de modo a poderem proteger os seus bens. O referido conflito não assumiu

⁷⁰ Contrariamente às comunidades manjaco, em algumas comunidades balanta roubar é aceite e confere *status* superior ao indivíduo que o concretize por o considerar corajoso e valente. Contudo, atualmente com a nova dinâmica que rege as atitudes e comportamentos de várias comunidades na Guiné-Bissau, o roubo não está confinado apenas às comunidades balanta, mas está presente em todas as comunidades do País. As declarações de alguns dos nossos interlocutores nas tabancas de Babok denunciam situações em que alguns membros das comunidades manjaco em algumas tabancas são acusados de colaborarem com ladrões que vêm de fora, por os indicarem as casas que têm vacas e as casas dos emigrantes recém-chegados da França que trazem dinheiro consigo.

maiores proporções graças à mediação promovida pelo régulo de Canchungo, Fernando Baticã Ferreira, e pelo Primeiro-Ministro de então, Carlos Gomes Júnior. Assim, mesmo com a criação de grupos de vigilância em muitas comunidades manjaco, estas continuam a ser fustigadas pelo roubo de vacas e outros bens, por o povoamento destas comunidades também facilitar esta atividade devido ao afastamento entre *piquin/pechen* (*moranças*). Nas comunidades manjaco as casas são construídas segundo os limites de propriedade de terrenos de cada *blai* (linhagem).

Os grupos de vigilância não emergem apenas das comunidades manjaco nas tabancas, mas também de vários Bairros de Bissau, nomeadamente Mindara, Reno, Bairro Militar, etc., onde grupos de jovens se organizam contra os malfeitores, garantindo segurança aos seus moradores e preservando simultaneamente o bom nome dos seus bairros.

Conclui-se neste capítulo que as comunidades manjaco são dotadas de práticas identitárias próprias, entre quais a prática de *mandji*. Esta prática é de importância fundamental no seio destas comunidades, sendo estruturadora da vida quotidiana dos seus atores, influenciando o comportamento e as atitudes dos mesmos.

Ao lado das práticas identitárias que caracterizam as comunidades manjaco, registaram-se mudanças que se refletiram na transformação social destas comunidades. Estas mudanças decorrem de fatores como a evangelização, a colonização, a escravatura, a emigração e a globalização. Na verdade, após quase quinhentos anos de contacto com a potência colonizadora, as comunidades manjaco incorporaram na sua identidade novos valores, sendo este processo de transformação intensificado pelo processo de globalização.

A emigração assume importância especial nestas comunidades por ter proporcionado mudanças significativas⁷¹ no seio das mesmas, na medida em que as remessas dos

⁷¹ Carvalho (2003:142) destaca que os emigrantes estabelecem a mediação entre dois universos socioculturais, sendo agentes transnacionais e transculturais, por proporcionarem a circulação de práticas culturais.

emigrantes têm servido para implementar projetos quer de caráter comunitário, nomeadamente a construção de escolas e centros de saúde, quer de caráter familiar, como a construção e/ou a melhoria de habitações familiares, e o acesso à educação e à saúde dos seus membros nos países mais desenvolvidos. Esta realidade na verdade contribuiu para a mobilidade social ascendente e a emancipação social alcançada pelos atores das comunidades manjaco e a sua modernização – cruzamento entre os saberes locais e o saber universal.

CAPÍTULO IV CASOS DE CONFLITOS E ITINERÁRIOS INSTITUCIONAIS PARA AS SUAS RESOLUÇÕES

Os conflitos são importantes para analisar os processos, identidades e representações na Guiné-Bissau. O IV Capítulo desta tese ocupa-se da descrição e análise de casos de conflitos identificados durante o trabalho de campo em Bachil e Utia-Côr, bem como nos comissariados da ordem pública (polícia) de Canchungo e de Cacheu e no tribunal setorial de Canchungo e subsidiariamente em Bissau. Neste quadro, destacam-se os itinerários institucionais percorridos por diferentes casos de conflitos e o modo como foram apreciados, quer pelas instituições estatais, quer pelas instituições não estatais, recorrendo sempre ao nosso quadro teórico sempre que se justificar, de forma a enquadrá-los.

1. O conflito entre uma funcionária pública e uma instituição estatal

Este caso de conflito ocorreu entre uma funcionária pública e uma instituição estatal. A funcionária trabalhou na instituição durante um período de dois anos e sete meses, não tendo auferido nenhum salário durante este período; ela tentou por vários meios reaver o seu salário sem conseguir, foi buscar o *iran à baloba* e colocou na porta da instituição como forma de obrigar a mesma a pagar-lhe o salário que lhe devia. Assim, a instituição ficou fechada e ninguém teve coragem de abrir a porta até que foram finalizadas as obras do palácio do governo, para onde esta instituição mudou e onde funciona atualmente. O local foi reaberto quando a guarda nacional precisou do espaço para o seu funcionamento. No entanto, em primeiro lugar, optou por liquidar os salários que a Senhora tinha direito a auferir; em segundo lugar financiou a realização da cerimónia que era uma das condições exigidas para devolução do *iran à baloba* donde veio.

Declaração da Suzete (funcionária)

«Eu tenho dificuldades em obter meios para alimentar os meus filhos. Para lhes comprar a comida vendo mangas, carvão e vinho de cajú. O meu marido nem sempre consegue ajudar-me

muito nas despesas em casa porque só faz *urné*⁷² quando aparece. Um dia fui visitar a minha cunhada e a vizinha dela como sabia que eu tinha dificuldades, porque sempre que a minha cunhada oferecia-me arroz quando não tivesse nada para preparar para crianças, ela presenciava e por vezes ajudava-me também. Como no emprego dela estavam a precisar de alguém para fazer limpeza ela pôs o meu nome. Depois informou-me e eu fui ao serviço dela e apresentou-me o responsável administrativo e este disse-me que eu poderia já iniciar o trabalho, enquanto preparassem o contrato. Após um mês de trabalho assinei o contrato e depois de ter passado dois meses sem ter auferido o salário, perguntei a amiga da minha cunhada sobre a minha situação. Ela informou-me que os processos daquele género demoram por causa dos trâmites que tem que seguir e pediu-me que eu aguardasse. Passaram seis meses continuei a não receber e a vizinha da minha cunhada como foi ela quem me arranjou o emprego começou a ficar preocupada com a situação. Ela falou várias vezes com o Diretor do serviço, mas não obteve resposta satisfatória. Uma vez tomei iniciativa e pedi a audiência com o Diretor e expliquei-lhe que eu precisava do dinheiro, na medida em que eu tinha deixado de vender o que era a minha fonte de rendimento, tendo-me dedicado exclusivamente ao trabalho. Embora eu tenha continuado a vender vinho de cajú a noite porque era compatível com o meu trabalho. Expliquei ao Diretor que tinha responsabilidades e que eu já não era nenhuma criança, porque tenho 50 anos e 6 filhos para sustentar, que o meu marido quase não trabalha (Adjibipó) só faz *urné* quando aparece. A seguir ele respondeu-me que está a espera da verba que viria do Ministério das finanças que se destina ao pagamento das despesas na instituição. Após dois anos a amiga da minha cunhada levou-me ao Ministério da função pública para ver se conseguíamos resolver a situação, mas informaram-nos de que no meu contrato está previsto que eu recebesse através do fundo de manuseio, que não era da competência daquele Ministério, mas do Ministério das finanças. Depois de 2 anos e 7 meses deixei o emprego porque era insuportável dedicar ao trabalho, tendo eu deixado de realizar atividades de venda que permitiam-me alimentar os meus filhos. O montante do dinheiro que eu tenho direito a auferir durante o período que trabalhei totaliza uma quantia de 651.000 FCFA (994 euros).

Durante o período que eu trabalhei sem receber, os meus familiares e alguns amigos é que me davam apoio. Depois de deixar de trabalhar na instituição voltei lá duas vezes para ver se já tinham o dinheiro para me pagar, mas foi sem sucesso. A terceira vez que eu fui a esta instituição depois de ter deixado de lá trabalhar há três meses, foi para avisar claramente ao Diretor de que se não me pagassem até o fim daquele mês iria a baloba buscar o iran e colocá-lo na porta da instituição e quem me desafiasse e abrisse a porta e entrasse para trabalhar, não seria responsabilizada pelo que lhe viesse acontecer. Informei-o igualmente que só iria retirar o iran da porta da instituição quando me pagasse.

Chegado o fim do prazo que eu tinha dado ao Diretor sem obter resposta satisfatória, dois dias a seguir fui a baloba e levei o iran para instituição.

Cheguei muito cedo à instituição e coloquei o iran na porta, antes da chegada dos funcionários que trabalham nela. Assim, quando um dos primeiros funcionários apareceu chamei-o atenção e avisei-o que tinha colocado o iran (conf. a foto em baixo) tal como vinha lhes avisando há um tempo para cá e quem abrisse a porta morreria e não seria responsabilizada pela morte de quem não me obedecesse. O funcionário em causa não teve coragem de abrir a porta e voltei para minha casa. Depois jornalistas de algumas rádios vieram aqui à minha casa e expliquei-os

⁷² Significa um trabalho ocasional, cujas condições não obedecem a critérios que constam na legislação laboral mas depende do acordo que o trabalhador estabelecer com o seu patrão. A maior parte das pessoas que trabalham nestas condições são exploradas porque por vezes executam atividades e quando chega ao fim o patrão não dispõe do dinheiro para lhes pagar. A maior parte dos *urnés* exercidos na construção civil e envolvem um emaranhado de relações cuja análise encerra-se em paradoxos, na medida em que dificilmente as partes envolvidas em atividades respeitam os contratos. Os donos das obras por vezes não pagam aos sub-empregados no fim da obra; os sub-empregados por vezes são pagos mas não pagam aos operários e os operários na maior parte das vezes mesmo quando são pagos subtraem sempre materiais na obra.

Na Guiné-Bissau são raras as ocasiões em que as obras são executadas sem que haja desvio de materiais.

o que tinha acontecido. Chamaram-me na polícia judiciária fui e expliquei tudo como as coisas tinham acontecido.

O Diretor veio falar comigo para eu retirar o iran prometendo-me que o Ministro iria resolver a situação assim que voltasse de viagem, expliquei-o que o iran pode ser retirado da instituição só depois de eu receber o meu dinheiro e mediante a realização duma cerimónia de modo a devolvê-lo na babola donde veio.» **(Testemunho recolhido em maio de 2011)**



Foto: da Investigadora

Declaração do António (funcionário da instituição)

«Neste dia fui o primeiro a chegar e a Suzete avisou-me logo que tinha colocado o iran na porta. Quando constatei vi que realmente tinha colocado iran junto da porta e não a abri, na medida em que, ela nos tinha informado de que tinha feito tudo para que lhe pagassemos salário e não obtive resposta, por isso restava-lhe o único recurso, que era de ir buscar iran na baloba e colocá-lo na porta como meio de pressionar a instituição a pagar-lhe o que lhe deve. Entretanto chegaram mais alguns colegas do trabalho e permanecemos perto da porta, mas nenhum de nós teve coragem de abri-la. Na altura, tanto o Diretor como o Vice-Diretor da instituição estavam ausentes. Fui ter com o substituto do Ministro do Ministério que tutela a nossa instituição, porque ele tinha viajado e expliquei-o o que tinha sucedido. Este aconselhou-me a ir a polícia judiciária. Quando o Diretor e Subdiretor regressaram de viagem no dia seguinte fomos a polícia judiciária, o Diretor explicou o agente que nos atendeu o que tinha nos levado a procurar os seus serviços. Depois de nos ouvir este sublinhou de que era um caso complexo e encaminhou-nos para a Diretora da polícia judiciária. Esta por sua vez recebeu-nos e chamou o seu adjunto, para tomar parte, aquando da nossa exposição de factos. Depois de lhes termos informado detalhadamente o que tinha acontecido, esta instituição alegou a falta do enquadramento legal para o caso, justificando que a senhora colocou o iran, mas não impediu que alguém entrasse na instituição e nem fechou a porta da instituição guardando consigo as chaves que poderiam impedir que os funcionários entrassem na mesma para exercerem as suas atividades.

Após termos recebido esta resposta, fomos ter de novo com o substituto do Ministro, e transmitimos-lhe as alegações que obtivemos da polícia judiciária sobre o caso.

Em busca da solução o substituto do Ministro telefonou ao Ministro que ainda se encontrava em viagem, informando-o sobre o que tinha acontecido e das diligências que tínhamos tomado. Este prometeu resolver a situação assim que chegar. Enquanto esperávamos pela solução do Ministro a

instituição manteve-se fechada e nós funcionários permanecíamos nas imediações do edifício todos os dias sem poder fazer nada e alguns de nós optaram por ficar em casa.

Quando o Ministro regressou do exterior, não fez nada para resolver a situação e a instituição manteve-se fechada durante meses a fio. O Ministro adotou esta posição, segundo a informação que obtivemos para não abrir precedente, na medida em que, este caso aconteceu no mesmo momento em que ocorreu um outro que envolvia também o Estado. Em que proprietário da casa onde o tribunal funcionava colocou também iran na porta impedindo o funcionamento do mesmo, de modo a pressionar ao Estado a pagar-lhe a renda de três anos que lhe deve.» (**testemunhado em Maio de 2011**)

Nós, quando tivemos conhecimento do caso pelos meios de comunicação social, por ter sido objeto de notícias tanto pela imprensa nacional como pela estrangeira, no dia seguinte dirigimo-nos ao local para nos inteirarmos da situação e tirámos fotografias ao *iran* que estava colocado junto da porta da instituição em causa. Tirámos apenas 3 fotografias e a nossa máquina ficou encravada. Como queríamos continuar a tirar as fotografias e não podíamos, isso foi também alvo de várias interpretações pelas pessoas que lá estavam, que afirmaram que era o *iran* que tinha estragado a máquina e aconselharam-nos a não nos aproximarmos dele porque é um *iran* demasiado forte e vinha de uma *baloba* bastante conceituada no seio dos pepeis.

A análise das declarações dos atores envolvidos neste caso permite-nos destacar que o caso de conflito em análise testemunha a existência do pluralismo jurídico. Na verdade, o facto da funcionária em causa ter recorrido a instâncias formais, nomeadamente o Diretor da instituição onde trabalhava e o Ministro da função Pública, para resolver a situação e por último a *baloba*, demonstra sociologicamente que a sociedade guineense é jurídica e judicialmente plural e que nela circulam não um, mas vários sistemas jurídicos e judiciais como sublinha Santos (2003a) em relação às sociedades contemporâneas. Contudo, reconhece-se que, apesar do sistema formal ser concebido oficialmente como tal, pode afetar naturalmente o modo como as instituições não estatais de resolução de conflitos operam na Guiné-Bissau. Mas isso não impede que tal operação tenha lugar e tenha um reconhecimento de facto. Esta pluralidade de ordens jurídicas em circulação simultânea na Guiné-Bissau é complexa e evidencia, não apenas a existência de *forum shopping* (Benda Beckmann, 1981) que permite aos atores escolherem o sistema que esperam resolver melhor a sua situação de conflito, mas também o

pluralismo individual (Mané, 2011) que permite aos atores escolherem as normas entre os diferentes sistemas jurídicos existentes no país para resolverem os seus conflitos.

No caso em análise, a funcionária recorreu a diferentes instituições formais sem efeito e por fim ao sistema costumeiro, nomeadamente, a prática de *mandji* que ela acredita poder surtir efeitos. Este procedimento evidencia um certo hibridismo na atitude da senhora, na medida em que incorporou diferentes representações jurídicas. Estas diferentes representações jurídicas engendram *interlegalidade* segundo Santos (2003a), designando a multiplicidade de ordens jurídicas e das combinações entre elas, como testemunha o comportamento e a atitude da funcionária, por ter procurado as instituições formais e por fim a consuetudinária.

A noção de pluralismo jurídico proposta por Wolkmer (1999), enquadra este caso, na medida em que os aspetos éticos-sociológicos foram enfatizados em detrimento dos fundamentos técnico-formais, tal como a funcionária escolheu a *baloba* através da prática de *mandji*, talvez como a única instituição que ela acredita poder obrigar a instituição estatal a resolver a sua situação depois das outras não terem surtido efeito.

Uma outra conclusão que testemunha este caso, além da existência do pluralismo jurídico, é que ele congrega todos os elementos que sustentam a principal tese defendida neste trabalho: que a prática de *mandji* não é apenas exercida para resolver conflitos nas comunidades manjaco e atores das outras comunidades do País, influenciando o comportamento destes atores nas suas atividades quotidianas no seio das suas comunidades, mas constata-se igualmente a sua penetração no sistema estatal, exercendo de igual modo influência nas atitudes e nos comportamentos dos seus atores no exercício das funções burocráticas, ou seja, a *mandjização* do sistema estatal.

Esta *mandjização* do Estado guineense patenteia o cruzamento de saberes: por um lado o “saber local” que se exterioriza pela presença das práticas locais no exercício das atividades estatais, de nominado neopatrimonialismo por Médard (1991) mas de

uma forma escamoteada; e, por outro, o “saber universal” que deu bases ao surgimento do Estado pós-colonial guineense cuja alavanca carece de apropriação pelos seus atores, ou seja, carece de legitimidade⁷³.

Esta falta de legitimidade é explicada pelo facto de o surgimento do Estado neste País ser posterior às suas várias nações ou suas comunidades. Deste modo, qualquer projeto de nível nacional para vingar não pode ignorar a presença das suas diferentes nações. Porque os atores no sistema estatal, antes de adotarem saberes que lhes permite exercer atividades nessa instituição, já tinham adquirido outros saberes durante a sua socialização, sendo saberes que emergem das suas bases comunitárias e que têm coexistido com o saber ocidental durante a educação formal destes atores. Deste modo, ao mesmo tempo que estes atores frequentam a educação formal, permanecem ligados às suas comunidades, o que contribui para a manutenção dos valores socioculturais recebidos durante a sua socialização e que faz igualmente com que estes saberes constituam a base de pensamento e de referência destes atores. Por isso, apesar da implantação da figura do Estado e das suas instituições, os esquemas de pensamento são consubstanciados em práticas locais, como o caso em análise demonstra.

A *madjização* do Estado registada na Guiné-Bissau testemunha a vitalidade dos valores e artefactos das diversas comunidades ou a sua *resiliência* (Milando, 2007). Nesta ótica, apesar da destruição de que foram alvo as práticas locais de diversas comunidades do país em nome de evangelização que visava civilizar ímpios e resgatá-los das trevas (Mendy, 1990), estas mantiveram-se latentes.

Milando (2007) vai ao encontro desta perspetiva e sublinha que as sociedades humanas são socialmente resilientes, por terem uma certa capacidade de recuperar as suas características essenciais, depois da sua sujeição aos constrangimentos mais ou menos intensivos que alteram, durante um certo período de tempo, as suas características estruturais fundamentais. Destaca igualmente que as sociedades

⁷³ Esta falta de legitimidade do Estado não se regista apenas na região de Cacheu, foi igualmente observada em outras regiões do país. Ver Klute e Bellagamba (2008), Klute e Embaló (2011), Embaló (2008, 2011), Camará (2008), Mané (2008, 2011), Viegas Gomes (2008, 2011), Bock (2008); Jao (2011), Fernandes Mendes (2008, 2011), Borszik (2008).

linhageiras rurais africanas até certo ponto podem ser consideradas como as mais resilientes relativamente às dinâmicas sociais das sociedades urbanizadas, por processos globalizantes, como por exemplo a alfabetização, terem uma expressão ainda relativamente fraca, comparativamente com os meios urbanos. A linhagem nessas comunidades ainda funciona como a referência básica em função da qual são elaborados os seus expedientes de vida.

Os aspetos destacados por este autor, nomeadamente das sociedades africanas serem sobretudo linhageiras e resilientes, das dinâmicas da cultura tradicional tenderem a ser muito fortes ao ponto de comprometerem qualquer tentativa de modelos importados impostos, enquadra a situação da Guiné-Bissau e contribui para a compreensão da natureza do seu Estado e para ilustrar a influência da prática de *mandji* nos comportamentos e nas atitudes dos seus atores, como o caso em análise demonstra.

Vejamos a atitude da funcionária que teve a ideia de recorrer à prática de *mandji*, levando *iran* para a instituição estatal onde trabalhava como forma de pressão para que esta lhe pagasse os salários que lhe devia, e do Diretor desta instituição e dos seus funcionários, que não tiveram coragem de abrir a porta para exercerem as suas funções, por acreditarem que se a abrissem poderiam padecer de alguma doença ou poderiam morrer. Este caso robustece a ideia de resiliência social presente nas diferentes comunidades que constituem a Guiné-Bissau e evidencia a intensa auto-produção das suas diferentes comunidades, através de processos de adaptação contínua das suas estruturas aos *inputs* novos que ameaçam as suas estabilidades. Trata-se das sociedades onde as dinâmicas de continuidade da cultura tradicional tendem a sobrepor-se às de rutura. Por outras palavras, as diversas comunidades guineenses são resilientes em relação às dinâmicas de modernização e de globalização como sublinham Temudo e Shiefer, (2000) e Milando (2007).

Neste quadro, apesar do Estado colonial português invisibilizar e silenciar os saberes cosmológicos que emergiram das perceções e das representações das diferentes comunidades guineenses; de tê-los declarado inexistentes, na medida em que a linha abissal por ele traçado é tão forte que não admite a coexistência de duas

contemporaneidades e manteve-se inalterada pelo novo Estado pós-colonial guineense, que continua a utilizar a mesma gramática como tinha sido na época colonial (Santos e Meneses 2009). Contudo, o conhecimento que emerge do oculto é resgatado pelas epistemologias do sul através das *ecologias dos saberes*, como este caso de conflito demonstra, em que as instituições estatais se submeteram aos ditames da feitiçaria enquanto forma de conhecimento, por ser mais importante neste contexto.

2. O conflito na diáspora

O caso reporta a 1991, aquando de uma reunião de uma associação de emigrantes ⁷⁴que tinha por objetivo efetuar o balanço financeiro resultante da quotização anual dos seus membros. Com efeito, após terem feito as contas, aperceberam-se de que o saldo disponível era inferior ao saldo esperado. O tesoureiro da associação, confrontado com a situação, recusou categoricamente ter subtraído a parte do dinheiro que estava em falta. A Associação decidiu enviar dois dos seus associados à sua tabanca de origem no Norte da Guiné-Bissau.

Declaração dos enviados da associação

«Nós deslocamos de Paris para a tabanca a fim de resolver um problema com que a nossa associação foi confrontada. Todos os associados da nossa tabanca que vivem em França têm o dever de quotizar anualmente cem euros. O dever da quotização envolve todos os emigrantes e os seus descendentes que estejam a trabalhar, excetuando desta regra os que estejam a estudar na universidade e que não tenham completado 25 anos de idade. O dinheiro da quotização é enviado não só para a construção de escolas e centros de saúde na tabanca e o seu equipamento mas também é utilizado na compra de medicamentos e materiais escolares, bem como para pagar subsídio aos professores e enfermeiros colocados pelo Estado nas instituições por nós construídas na tabanca. Qualquer membro da nossa associação que venha a sofrer de uma doença prolongada tem direito a receber uma quantia de 1000 euros (655.000 FCFA) e em caso da morte de um associado a família do mesmo tem direito a receber 1500 Euros (982.500 FCFA) para poder realizar a cerimónia de pelas pum (*toka-tchur* do malogrado). Por isso, para

⁷⁴ «*Les associations villageoises de ressortissants (avec des sections dans les différentes villes d'implantation) se multiplient et se généralisent en France dans la seconde moitié des années 80, suite à l'abrogation en octobre 1981 du décret-loi de 1939 restreignant la liberté d'association pour les étrangers. Cette dynamique s'inscrit à l'articulation des dynamiques d'ensemble des sociétés sahéliennes (crise de l'Etat, recompositions économiques, éclatement spatial des lignages, effervescence organisationnelle, etc.) et des trajectoires spécifiques de l'émigration en France (sédentarisation, chômage, associationnisme immigré).*» (Lavigne Delville, 2000: 167, 172)

nós o dinheiro proveniente da quotização é sagrado (*aiman*) de modo que qualquer pessoa que toque nele esteja sujeita a prática de *mandji*.

O tesoureiro (*nazucam untcham/nadjucam untcham*), depois de termos feito as contas vimos que faltavam três mil euros. Mas, ele não assumiu o desfalque, mencionando que houve gastos que não foram registados. Mas a função dele implica registar tudo, assim que venha haver problemas para que ele possa apresentar provas que poderão o ilibar das acusações. Com efeito, o tesoureiro não quis assumir o erro, alegando de que não tinha tocado em nenhum tostão de associação. Após várias tentativas que visavam convencer-lhe a restituir o dinheiro em falta sem sucesso, a associação decidiu enviar-nos para aqui na nossa tabanca natal, a fim de realizarmos a prática de *mandji*. Fomos ao iran nassin Calequisse e durante a realização do *mandji* pedimos que se for o tesoureiro quem desviou o dinheiro de associação e não quis assumir ele deverá perder o emprego e adoecer e só ficará melhor, quando confessar que realmente foi ele que se apropriou do dinheiro. Se pelo contrário não ter tocado no dinheiro não o acontecerá nada.

Fizemos o contrato com o iran no ato da prática de *mandji* de que se conseguir desvendar a verdade pagamos-lhe uma vaca, um pano di pinti, cinquenta quilos de arroz, 20 litros de aguardente, 20 litros de vinho tinto e 30 litros de vinho de palma.

Após a realização da prática de *mandji* permanecemos-nos na tabanca apenas uma semana e regressamos a Paris. Dois meses após a realização da prática de *mandji*, o tesoureiro perdeu seu emprego e quatro meses mais tarde adoeceu gravemente e mesmo com estas adversidades com que ele se confrontou não confessou e depois faleceu. Para nós associados o falecimento do tesoureiro confirma o erro por ele cometido e conseqüentemente a sua justa punição pelo iran através da prática de *mandji*. Depois a família do tesoureiro deslocou-se a tabanca e efetuaram a cerimónia de pelas pum (*toka-tchur*), no último dia da qual foi realizado o interrogatório com o *betchesal/bakab utchuás (djomgago)*, de modo a apurar as razões da sua morte. O *djomgago* depois confirmou que tinha sido ele que se apropriou do dinheiro. Contudo, não fez por sua própria vontade porque ele foi possuído por um espírito que o fazia efetuar coisas inconscientemente. Uma pessoa que tinha inveja dele é que tinha introduzido o espírito maligno nele que o induzia a comportamentos desviantes, porque ele tinha um nível académico mais alto de que de todos associados (Mestrado em gestão de empresas). Ele trabalhava numa empresa bastante prestigiada e ganhava muito acima da média dos seus concidadãos, na medida em que, maioria destes, desenvolvem atividades menos qualificadas na construção civil e nas fábricas de montagem de carros.» (testemunho recolhido em junho de 2007)

Este caso prova como é que a prática de *mandji* pode influenciar os comportamentos de atores das diferentes comunidades das comunidades manjaco, na medida em que, o facto do tesoureiro saber que associação enviou dois dos seus membros a fim de realizar *mandji* poderá tê-lo influenciado psicologicamente e conseqüentemente diminuir a sua performance profissional. Assim, esta redução da sua performance poderá ter motivado o seu desemprego e agravar ainda muito mais o seu estado de saúde que veio a culminar na sua morte.

Contudo, os atores da sua comunidade atribuem as contrariedades (desemprego, doença e morte) enfrentadas pelo tesoureiro como resultando da prática *mandji*. Por isso, para evitarem situações semelhantes a esta, os atores das comunidades manjaco esforçam-se por respeitar as regras, para nunca caírem em situações similares, por

a transgressão de regras exigir na cosmovisão manjaco a realização de rituais dispendiosos. Em outros casos, a transgressão pode implicar a perda da vida do transgressor, como faz crer neste caso em análise. Assim sendo, a prática de *mandji* é um importante instrumento de controlo social nas comunidades manjaco e dita os valores moralmente partilhados, orientando os comportamentos dos seus membros.

Apesar do caso acontecer num País desenvolvido, a França, onde as instituições estatais de resolução de conflitos funcionam no verdadeiro sentido do termo, os associados ignoraram estas instituições, ou são-lhes inacessíveis, enfatizando a instituição de cujos mecanismos de funcionamento melhor se apropriam. Neste quadro, apesar de muitos associados terem residido em França há mais de 40 anos (1ª geração de emigrantes) e alguns deles nunca terem conhecido as suas tabancas de origem, por exemplo, os “manjaco-descendentes”⁷⁵ chegaram a um consenso a favor da utilização da prática de *mandji*, como meio de punição ao tesoureiro em detrimento de interporem uma ação judicial no tribunal.

O caso em análise demonstra a legitimidade que as instituições não estatais religiosas gozam entre os manjaco como meios de resolução de conflitos, e principalmente a prática de *mandji*. Esta prática atua como inibidor de comportamentos desviantes e/ou como um instrumento preventivo na comunidade manjaco. Porque se formos avaliar custos e benefícios, os 3000 mil Euros desviados pelo tesoureiro são inferiores ao montante gasto nas viagens dos dois membros até à tabanca de origem na Guiné-Bissau, conjugado com o montante gasto na compra de bebidas necessárias para a realização do *mandji* e o montante gasto na compra da vaca, de bebidas e de pano, como contrapartida da associação para com o *iran*, devido à promessa feita durante o ato de *mandji*.

⁷⁵ Sublinha-se que, apesar de existir choque cultural entre as gerações de emigrantes, os da primeira geração acabam por dominar os demais. Por exemplo neste caso, a segunda e a terceira gerações poderiam querer que o conflito fosse resolvido pela via judicial do sistema estatal, mas acabaram por render-se à opinião dos mais velhos porque sentem receio de contrariá-los.

3. Envenenamento através de *pekalam* (feitiçaria) numa cerimónia de *pelas pum* (*toka -tchur*)

A cerimónia de *pelas pum* (*toka-tchur*) entre os manjaco é um evento que reúne os familiares vindos de diferentes países. Dos países do continente europeu, nomeadamente Portugal, França, Espanha e Luxemburgo e dos países vizinhos da sub-região – a República do Senegal, com a qual a Guiné-Bissau faz fronteira ao Norte (zona donde os manjaco são originários) e a República da Gâmbia. Os países referidos são países de destino da emigração das comunidades manjaco.

A cerimónia de *pelas pum* tem uma duração que varia normalmente entre 2 e 4 dias, dependendo do sub-grupo manjaco. No que concerne os sub-grupos que constituem objeto desta tese, entre as comunidades de Babok varia entre 2 e 3 dias e nas comunidades de Tchur entre 3 e 4 dias. O primeiro dia é denominado *urugam pum / petacalem*, o segundo *uir pum*, o terceiro *upen pum/ Bessal* e último dia *utchós/utchuas*. Com efeito, no segundo dia são sacrificados a maior parte de animais e também é o dia de maior afluência de convidados. Uma das vacas sacrificadas nesta cerimónia é destinada a preparar a refeição para todos os convidados que tomam parte na cerimónia de *pelas-pum*. Assim, para além desta vaca, cada membro de família ou grupo de pessoas que pertencem ao *blai* onde a cerimónia é realizada, nomeadamente *babuka katóh/Kató* (filhos de casa), *baime katoh/Kató* (sobrinhos de casa), *batimo katoh/batiamo Kató* (netos de casa), *Bakalo katoh/baiotam Kató* (genros de casa), sacrificam um animal que serve de refeição para eles e seus amigos.

Neste quadro, as refeições são normalmente preparadas em panelas grandes, e depois são servidas em alguidares grandes (*guebol* - Manj.), (*bacias/tigelas* - cr.) onde todos comem conjuntamente. Mas, ultimamente, estas panelas enormes e cheias de comida têm sido alvo de *pekalam* (feitiço) por parte de *bakalam* (feiticeiros).

O caso do conflito em análise aconteceu no segundo dia de uma cerimónia de *pelas pum* na tabanca de Bachil em 2009. A refeição preparada por *baime katóh/Kató* (sobrinhos maternos da casa) culminou na intoxicação alimentar de 38 pessoas,

levando à hospitalização das mesmas no hospital regional de Canchungo. Portanto, os sintomas ficaram circunscritos apenas às pessoas que tinham comido a refeição proveniente da panela em causa.

O régulo de Bachil, que foi entronizado no mesmo ano (março de 2009) e que também é deputado (conf. Introdução) tomou parte na referida cerimónia de *pelas pum*. Ficou preocupado com a situação, o que o levou a convocar uma reunião de emergência com *bantohi/bantoi* (anciões) a fim de apurar em que circunstâncias ocorreu o envenenamento e tomar as decisões necessárias, para evitar que situações semelhantes venham a acontecer no futuro.

O Régulo declarou:

«Convoquei uma reunião urgente, para resolver o problema grave que recaiu sobre nós. Nós soubemos que alguém andou a “estragar” a comida nas cerimónias de *pelas pum* e queríamos identificar quem foi *nakalam* (feiticeiro), porque a situação estava a tornar-se insustentável, na medida em que, de outras vezes que tinha acontecido casos deste género não envolvia tanta gente como desta, em que 38 pessoas ficaram doentes. Suspeitamos que quem andava a fazer malfeito estava entre nós e esperávamos que essa pessoa confessasse por si, para que não fôssemos obrigados a recorrer o *iran* para fazer a prática de *mandji* (*befeque*) ou *kassara* (*kansaré*) ou *napene* (*djambakós*) para poder identificar o feiticeiro. Algumas pessoas que tinham sido acusadas de práticas de feitiçaria em semelhantes condições, que estavam presentes na reunião, alegaram de imediato de que não tinham sido eles.

Uma das pessoas em quem os habitantes da tabanca depositavam muita confiança, por quem tinham um apreço especial que lhe valeu a ocupação de um cargo importantíssimo, confessou publicamente ter sido ele o autor do envenenamento através de *pekalam*. Com esta confissão não foi necessário realizar a prática de *mandji* e com o consentimento de homens grandes (anciões), a pessoa em causa foi imediatamente destituída do cargo que exercia, sendo igualmente interdita de comparecer em qualquer que seja a cerimónia de *pelas pum* e/ou qualquer cerimónia pública que implique a confeção de refeição pública em toda a área de Tchur e suas redondezas.» **(testemunho recolhido em novembro de 2009)**

Declaração do enfermeiro:

«Pelo diagnóstico feito chegamos à conclusão de que as pessoas tinham sido vítimas de intoxicação alimentar. Contudo, pelos meios de que dispunhamos não foi nos possível determinar categoricamente a substância ou o produto nocivo utilizado na preparação da refeição da panela em causa e que provocou o mal-estar as pessoas que a tinha consumido. Para chegar aos resultados desejáveis implicaria ter aparelhos qualificados e especializados para poder efetuar este tipo de exames.» **(testemunho recolhido em novembro de 2009)**

Perante este caso fomos confrontados com duas versões contraditórias: de uma parte, a versão do régulo e anciões baseada na cosmovisão manjaco e explicada pela prática de feitiçaria ou saber local; de outra, a versão do enfermeiro que se baseia no saber científico ou universal, que concluiu pela intoxicação alimentar, tendo

levantado a hipótese de que um dos produtos utilizados na preparação da refeição poderia não estar em perfeitas condições para o consumo.

O caso em causa foi resolvido pelo régulo mas com a participação dos homens grandes (anciões). Assim, apesar das pessoas vítimas do envenenamento terem recorrido ao hospital de Canchungo para se tratarem, esta instituição não foi convidada a participar nesta reunião de modo a ouvir a sua opinião sobre o diagnóstico que obteve depois de ter examinado as vítimas. Deste modo, sobre este caso conclui-se pelo envenenamento através de *pekalam*, o que demonstra a prevalência do saber local em detrimento do universal.

4. O conflito por falta de cumprimento do ritual de *toka-tchur*

O Pascoal sofre de dores de ouvidos há muitos anos e consultou vários médicos, mas o tratamento não surtiu efeitos, depois decidiu consultar *napene (djambakós)* e este revelou-lhe que a sua doença devia-se a falta do cumprimento do ritual de *pelas pum (toka-tchur)* para com a sua falecida mãe. Assim, Pascoal decidiu efetuar o referido ritual, tendo amealhado algum dinheiro e conseguiu comprar a vaca. Entretanto, como faltava algum tempo para realizar esta cerimónia deixou-a para ser guardada no estábulo onde a havia comprado. Mas, quando precisou dela, o dono do estábulo alegou que ela tinha sido morta pelo lobo. A mediação deste caso foi efetuada em janeiro de 2008 pelo adjunto do comissário da polícia de ordem pública em Cacheu na nossa presença.

Declaração do Pascoal (vítima do incumprimento do ritual):

«Adoecei há três anos e procurei os serviços médicos e utilizei vários medicamentos mas não surtiram efeitos e fiquei surdo. Um dia decidi consultar o *djambakós (napene)* para saber porquê que não conseguia melhorar depois de tanto tratamento, uma vez que sou de etnia pepel de djorson de djagra, sendo esta *djorçon* sujeita a muitas cerimónias. O *djambakós* descobriu que o motivo da minha doença foi por eu não ter realizado a cerimónia de *toka-tchur* da minha mãe. Informou-me de que era urgente realizá-la, porque se não poderá culminar no futuro na minha morte.

Depois desta revelação decidi marcar a data para a realização desta cerimónia. Juntei algum dinheiro e comprei uma vaca que custou 110.000 FCFA (168 Euros). Foi um grande sacrifício para mim para conseguir juntar esta quantia pecuniária. O meu salário como polícia não chega para nada quase 50.000 FCFA (86 Euros). Se fosse em Bissau era mais fácil porque aparecem problemas todos os dias na esquadra e daria para ganhar *suco di bás* (suborno). Mas como fui colocado na polícia de Calequisse raras vezes aparecem casos na polícia, na medida em que os

manjaco quase não vão à polícia preferem realizar *mandji* quando aparece um conflito. Quando as partes envolvem-se em conflito recorrem ao *iran* para resolvê-lo.

Após de ter amealhado a quantia financeira suficiente preferi comprar a vaca, porque se o dinheiro permanecesse comigo e se eu vier a ser confrontado com algum problema posso vir a utilizá-lo. Como não dispunha do sítio pedi o dono do estábulo onde a comprei para me guardá-la. Quando faltavam 15 dias para a realização da referida cerimónia fui avisar ao dono do estábulo de que brevemente eu iria buscar a vaca. Este, por sua vez, informou-me de que ela tinha sido morta pelo lobo e que eu deveria ir pedir ao lobo para me a devolver.

Fiquei chocado com a resposta que obtive do Clemente (dono do estábulo) e apresentei a queixa contra ele ao Régulo de Calequisse. O Régulo ordenou-o para que me pagasse a vaca, mas este não o fez. Eu preocupado com a aproximação da data de cerimónia de *toka-tchur* e sem a resposta do dono do estábulo fui ao comissariado regional de Cacheu e apresentei a queixa.

Quando cheguei a Cacheu, na polícia, expliquei o adjunto do comissário o que tinha sucedido entre mim e o Clemente».

O Adjunto do comissário da polícia de Cacheu procedeu à resolução do conflito:

«Estamos aqui para procurar a solução para este problema. Eu pretendo reconciliar-vos para que não fique ódio entre vós. Nós que estamos aqui presentes sabemos qual é a consequência da falta da realização de uma cerimónia quando é obrigatória em todas as raças⁷⁶ da Guiné, não só na raça pepel. Clemente, você sabe mais de qualquer um de nós aqui, porque você é manjaco e a raça manjaco e raça pepel quase é a mesma. Você deve pagar a vaca ao Pascoal para que ele possa efetuar a cerimónia de *toka-tchur* da sua mãe e evitar que culmine depois na tragédia. Ele já é surdo e chega, não tens pena dele? Como tens muitas vacas no seu estábulo, dá-lhe uma ou devolve-lhe o dinheiro que ele gastou para que ele possa comprar uma outra de modo a substituir a que você disse que foi comido pelo Lobo.»

Declaração do Clemente (proprietário do estábulo)

«Eu não posso dar-lhe nenhuma vaca que está no meu estábulo porque as que lá estão são maiores do que a que ele comprou. Quanto a possibilidade de devolver-lhe o dinheiro, eu tenho comigo neste momento apenas sessenta mil FCFA (92 Euros).»

Declaração do Adjunto do Comissário de ordem pública de Cacheu

«Sessenta mil Francos CFA (92 Euros) não são suficientes para ele comprar a vaca. A outra solução possível é de você dar-lhe uma das suas vacas mesmo sendo maiores do que a que ele tinha comprado e ele compromete-se a repor a diferença quando obtiver o dinheiro.»

Declaração do Clemente (dono do estábulo)

«Não concordo com esta sugestão porque não sei quando é que ele poderá conseguir o resto do dinheiro para completar os noventa mil (137 Euros), porque as vacas que restam no estábulo custam duzentos mil FCFA (305 Euros).»

Declaração do Adjunto do comissário

«Clemente deve assinar este documento em que se comprometerá a pagar a vaca ao Pascoal no prazo de uma semana antes da realização da cerimónia de *toka-tchur*.»

⁷⁶ A palavra raça na Guiné-Bissau em crioulo significa grupo étnico.

Clemente assinou o documento e no prazo de uma semana conseguiu devolver cento e dez mil FCFA ao Pascoal (168 Euros) e este depois comprou a vaca e realizou a cerimónia de *toca-tchur*. Com efeito, a reconciliação promovida pelo adjunto do comissário surtiu efeitos satisfatórios sem que fosse necessária a intervenção do tribunal.

Relativamente ao itinerário percorrido para a resolução deste caso, destacam-se quatro instituições. A primeira dimensão do caso é a doença da qual o Pascoal padecia, tendo ele recorrido a dois saberes para solucioná-la. Num primeiro momento interveio o saber científico, tendo o Pascoal frequentado consultas no hospital durante três anos, o que depois não deu resultado e ele procurou o outro saber, saber local, nomeadamente o espiritual (*djambakós*). Através da sua prática de adivinhação durante a consulta foi alegado que o Pascoal ficou doente por não ter realizado a cerimónia de *toka-tchur* da sua mãe⁷⁷.

Na tentativa de cumprir este ritual para com a mãe envolveu-se no conflito com o Clemente, por este não ter querido assumir a responsabilidade de lhe pagar a vaca, constituindo a segunda dimensão deste caso. O Pascoal quando foi confrontado com o problema, procurou o Régulo como autoridade máxima no seio das instituições de resolução de conflitos do sistema costumeiro não espiritual e depois de este não surtir efeitos recorreu ao sistema estatal, nomeadamente a polícia. Este caso espelha mais uma vez a existência de uma pluralidade de ordenamentos jurídicos nos setores de Cacheu e Canchungo e na Guiné-Bissau.

O insucesso da instituição do Régulo na resolução deste conflito pode ter duas explicações: primeiro, pode ser explicado pela decadência que esta instituição enfrenta hoje em dia, devido à nova dinâmica que rege as diversas comunidades Manjaco e que provocou a alteração de valores. Esta mudança enquadra-se no fator cultural no conjunto dos fatores apontados por Giddens *et al.* (1994) como aqueles que podem influenciar constantemente a mudança social. O fator cultural engloba efeitos da

⁷⁷ Similarmente a este caso, Martins (2011, 2013:146) refere em Moçambique a cegueira segundo a cosmovisão da comunidade de onde recolheu informações, pode resultar da perda da proteção dos espíritos antepassados por causa de um incumprimento ritual.

religião, dos sistemas de comunicação e liderança. Giddens *et al.* sublinham que a religião tanto pode ser uma força conservadora como uma força de inovação na vida social. Assim, as mudanças registadas em diversas instituições das comunidades manjaco, nomeadamente a instituição do regulado, têm a ver com o fator da liderança conjugado com o da religião, na medida em que, nas comunidades manjaco, a religião é que sustenta a instituição do regulado, o que faz com que ele seja o símbolo do sagrado.

A dessacralização das “sociedades tradicionais” (em que régulo em determinadas circunstâncias pode-se converter ao catolicismo), a diminuição dos recursos económicos que esta figura dispunha e que o impede de realizar algumas cerimónias religiosas importantes que lhe conferiam o prestígio por não conservar indivíduos que formam o seu círculo (indivíduos com uma certa notabilidade nestas comunidades) e a monetarização da economia (em que o dinheiro se tornou no símbolo de poder e num instrumento de autoridade) contribuíram para o enfraquecimento da instituição do regulado.

A segunda constatação que registamos sobre este caso de conflito tem a ver com o facto de o conflito ocorrer entre pessoas de comunidades diferentes: dono do estábulo, Clemente, da comunidade Manjaco e Pascoal funcionário público (Polícia no setor de Calequisse), da comunidade Pepel. Parece-nos difícil o sistema costumeiro obter sucesso quando se trata de conflito inter-étnico, na medida em que as partes em conflito se regem por valores socioculturais muito diferentes.

Este caso ilustra, de uma parte, a credibilidade que *napene (djambakós)* e as instituições costumeiras gozam no seio das diversas comunidades na Guiné-Bissau, influenciando a atitude e comportamento de seus atores. De outra, o desprestígio da polícia como instituição estatal, na medida em que o próprio envolve um dos seus agentes, tendo ousado o Clemente responder de uma forma desagradável ao Pascoal, quando este precisou de levar a vaca que comprara e entregara no seu estábulo para sacrificar na cerimónia de *toka-tchur*. Embora o Pascoal tivesse celebrado o negócio como cidadão comum, mas o facto de ser um agente de polícia poderia conferir-lhe alguma consideração especial.

O Pascoal, que é funcionário de polícia e que mal ganha para poder suportar as suas despesas, desdobrou esforços e conseguiu arrecadar aquela quantia que depois disponibilizou para comprar a vaca. Esta atitude do Pascoal demonstra a confiança que os atores na Guiné-Bissau depositam nas instituições não estatais, religiosas, nomeadamente *djambakós*, por ele ter acreditado na consulta que este lhe prestou quando ficou doente, tendo-lhe revelado que a cura que procurou na medicina convencional não resultou, por ele não ter cumprido o ritual de *toka-tchur* para com a sua mãe.

Com efeito, as instituições não estatais religiosas, nomeadamente *djambakós*, *iran*, *djongago*, *kansaré* e *murú* são recorridas não só quando as instituições formais não conseguem dar resposta, mas também atuam concomitantemente com estas na resolução de conflitos. A soma do dinheiro que o Pascoal despendeu na compra da vaca e aquela que ele gastou durante a cerimónia de *toka-tchur* pode exceder uma quantia total de 400 mil FCFA (610 Euros). Com esta quantia ele poderia ter recorrido aos serviços de uma clínica especializada no Senegal que poderia oferecer-lhe melhor serviço, na medida em que o facto de ter frequentado as consultas no hospital e isso não ter surtido efeito, pode dever-se às péssimas condições que os hospitais apresentam geralmente no País. As infraestruturas hospitalares caracterizam-se pela ausência de materiais apropriados para se efetuar um bom diagnóstico. Pois para obter bons resultados a formação dos médicos não é uma condição suficiente, é preciso que haja planos de formação para atualização destes profissionais, conjugado com a utilização dos aparelhos em bom estado de modo a produzir resultados credíveis.

Privilegiou-se o resultado da consulta de *djambakós* em vez de continuar a procurar as clínicas mais sofisticadas porque o saber do *djambakós* enquadra-se na sua cosmovisão do mundo e na sua percepção, sendo um saber tão importante que neste contexto pode até ser mais importante que o saber científico na ótica das ecologias dos saberes (Santos, 2002 b). O conceito das ecologias dos saberes, que realça que todos os saberes são importantes, mas que, em determinados contextos, uns podem

ser mais importantes do que outros, afastando-se neste aspeto do relativismo cultural que não admite a hierarquia dos saberes mediante os contextos.

Este caso invalida as dicotomias engendradas pelo paradigma dominante em saber moderno/ saber tradicional e a ideia de que o conhecimento tradicional é prático e é fortemente implantado no local. Esta reinvenção do tradicional baseia-se na ideia de que este saber é estático e que em seu torno não se registam nenhuma dinâmicas passíveis de despoletar mudanças. O paradigma dominante ignora a diversidade dos conhecimentos existentes, agregando-os num único conhecimento tradicional exótico (Santos, 1999). Esta constatação de Santos foi visível no caso de conflito em análise, em que, apesar de duas instituições do sistema não estatal terem participado na sua resolução, nomeadamente a instituição do regulado e a de *djambakós*, aos olhos do paradigma dominante ambos são denominados um único saber tradicional ou local, anulando qualquer tentativa que pretenda demonstrar que o que foi agregado num único saber tradicional é tão heterogéneo que justifica a necessidade da sua desagregação em vários saberes tradicionais.

Igualmente Meneses destaca que, aos olhos deste paradigma, constata-se um privilegiamento do monismo por recusar a variedade de “verdades”, e do relativismo que nega a importância da verdade, e do *nilismo* que nega a existência de verdade. A solução para ultrapassar as dicotomias requer a necessidade de um sistema de cruzamento de saberes que enaltece os contactos sobre o que é realmente importante e o que é verdade. Para que os saberes do *djambakós* e do régulo não possam ser rotulados como saberes autênticos e exclusivos da comunidade manjaco, mas como saberes que emergiram do diálogo entre os saberes locais e globais e da resiliência dos primeiros. Estes saberes, denominados de saber local por serem produzidos dentro das comunidades manjaco, contêm representações práticas sociais que se relacionam com um determinado conhecimento técnico. A mesma autora destaca que o saber local, tal como o saber científico, não é homogéneo e igualmente distribuído dentro do grupo que o utiliza e o reproduz. Varia de grupo para grupo em função do estatuto social, da

etnicidade, do género, sendo a sua transmissão e a sua negociação intrinsecamente ligadas às diferenças sociais e às relações de poder (2003:706). Nesta ótica, este conhecimento, longe de ser um conjunto estático, é objeto de uma interpretação incessante de acordo com várias situações e interesses.

5. A reivindicação da paternidade

O caso trata da reivindicação da paternidade de uma criança de 8 anos, fruto de uma relação extra-conjugal de um casal de amantes. **Os testemunhos foram recolhidos em outubro de 2010**, numa audiência promovida pelo Delegado do Ministério público que visava mediar as partes antes de acusar o processo. Acusação do processo implicaria a sua transferência para o tribunal especial de família e menores em Bissau, por este tribunal de secção ser incompetente para julgar este caso.

Declaração da Clarice (a amante)

«Casei-me com o meu marido e depois de vivermos 5 anos na nossa tabanca o irmão dele que vive em Espanha tratou da sua documentação para ele poder emigrar. O Irmão em Espanha pediu ao empresário para quem ele trabalhava para fazer o contrato de trabalho para o meu marido. Este depois de o ter conseguido enviou-o ao meu marido. Este por sua vez deslocou-se para Dakar (Senegal) a fim de pedir o visto porque na altura não havia embaixada de Espanha no País. Permaneceu em Dakar durante três meses e depois de receber o visto, não voltou a tabanca, de modo a evitar que as pessoas venham a saber que vai emigrar, porque se descobrirem que ele vai para Europa, *bakalam* (feiticeiros) podem impedi-lo. Eu também não fui a Dakar para me despedir dele para não levantar as suspeitas, na medida em que, desde que deram pela ausência do meu marido, alguns perceberam de que talvez tenha viajado para Europa, para junto do seu irmão em Espanha. Alguns foram menos discretos e perguntaram-me se o irmão do meu marido tinha-lhe levado para junto de si, mas eu respondia-os que tinha viajado para a ponta do Tio em Catió (Sul do País).

Três anos depois do meu marido ter emigrado, ele e o irmão enviaram o dinheiro para comprar o mato (propriedade rústica), porque na nossa tabanca poucas famílias é que dispõem de espaço suficiente para fazer a ponta (quinta com pomares). O primo deles sabia que em Djita, uma localidade a 12 km da cidade de Canchungo, tinha o mato à venda e foi comprá-lo. Eu e a minha concunhada plantamos cajueiros mangueiras e limoeiros. Dois anos depois de termos comprado a ponta a minha concunhada adoeceu fortemente e faleceu. O nosso sogro informou ao marido dela e este regressou a fim de prestar a última homenagem a esposa, realizar a cerimónia de *pelas pum (toka-tchur)*, embora não tenha assistido ao funeral porque não havia meio de conservar o corpo. Realizou-se o interrogatório com *betchesal/becab utchuás (djongago)* e soube-se que ela foi vítima de *pekalam* (feitizo) por parte da sua madrastra. Esta fez o feitizo contra ela por ela ter tido sorte de casar com um marido emigrante e que lhe mandava tudo o que ela desejava e esta ajudava apenas a sua mãe. Desde que a minha concunhada faleceu passei a fazer o trabalho na ponta sozinha.

A partir do momento que fiquei sozinha fiz amizade com uma senhora e tornamos amigas. Depois o marido dela começou a cortejar-me e a pressionar-me para que eu namorasse com ele, mas sempre recusei-o. Ele insistiu e a sua mulher ajudou-o a convencer-me aceitá-lo. Eu respondia-os que tinha deslocado da minha tabanca para a ponta para cuidar do pomar e não para procurar homens. Até que um dia comecei a namorar com ele e fiquei grávida. Mas como sou casada disse-o que a “barriga” pertencia ao meu marido e não a ele.»

Declaração do Januário (o amante)

«Foi a minha mulher que ajudou-me a convencê-la a aceitar-me e até por vezes deixava-me dormir com ela no nosso quarto. Comecei a namorá-la alguns meses depois do marido dela ter regressado a Espanha. Passaram seis meses que namorávamos e ela apareceu grávida. Quando soube que ela estava grávida perguntei-lhe se ela estava grávida de mim e ela recusou. Depois que a criança nasceu não tive dúvidas que era meu filho e disse-a que ia reivindicar a paternidade da criança e ela fugiu para Dakar e permaneceu por lá durante muito tempo. Ao regressar não veio para a localidade onde vivíamos foi diretamente para a sua tabanca. Quando soube que ela tinha regressado (2010) fui até sua tabanca para falar com ela sobre a criança e admitiu de que realmente o filho é meu, mas como ela é casada a criança pertence ao marido dela e não a mim.

Após várias tentativas sem resultado procurei o chefe da tabanca e expliquei-o como as coisas aconteceram entre mim e ela. Este sublinhou que a Clarice sendo uma mulher casada não posso reclamar a paternidade da criança, apesar de termos sido amantes. Justificou que entre manjaco não se pode reclamar a paternidade de um filho de uma mulher casada e que resida com o marido ou em casa dos seus familiares, mesmo que o marido não esteja. Aconselhou-me a deixar as coisas como estavam porque se a família do marido descobrir que ela andava comigo iriam informá-lo em Espanha e o casamento deles poderá acabar.

Em agosto deste ano (2011) apresentei a queixa no comissariado de ordem pública de Canchungo reivindicando a paternidade da criança. O comissariado não conseguiu solucionar e o caso foi encaminhado para o Tribunal Setorial de Canchungo. No tribunal deram-me a notificação para ela, pedindo a sua comparência.

Na primeira audiência no tribunal ela declarou que fui eu que a engravidei mas a criança é do marido por ela ser casada. Mesmo encontrando-se o seu marido ausente do País a criança pertence ao seu marido, porque assim é que fazem na sua tabanca.

A segunda vez que o delegado do ministério público marcou-nos audiência ela compareceu no tribunal acompanhada da cunhada e do irmão, enquanto eu fui com a minha irmã e a minha esposa. Assim, durante a audiência contrariamente ao que ela tinha declarado anteriormente, alegou que a criança não nasceu no período de gestação normal, porque durante a gravidez teve hemorragias várias vezes, o que retardou o nascimento da mesma.

A sua declaração suscitou uma grande discussão entre a minha família e a sua e que levou o delegado do Ministério Público a suspender audiência, tendo a discussão prolongado nas mediações do tribunal. Como não se chegou a nenhuma solução, o Delegado do Ministério Público marcou a data para a próxima audiência, para o dia 20 de Outubro. Ele informou-nos de que esta audiência iria ser a última e de que se não chegarmos a algum acordo seria necessário enviar o processo para o tribunal de família e menores em Bissau, por o tribunal setorial de Canchungo onde o caso está a ser apreciado ser incompetente para resolvê-lo. Informou-nos igualmente de que se o processo for encaminhado para aquele tribunal se depois não chegarmos a acordo talvez será necessário recorrer exames médicos que ajudem a comprovar a paternidade da criança. Assim na audiência seguinte ela manteve a posição dela inalterada, continuando a dizer que o filho pertence ao marido. O Delegado do Ministério público decidiu que o caso seria encaminhado para o tribunal de família e menores em Bissau por não ter conseguido reconciliar-nos. Após esta última audiência já passaram três meses e ainda não recebi notificação, mas não vou desistir do meu filho.»

O caso em análise incide sobre a reivindicação da paternidade dum criança que foi o fruto de uma relação extraconjugal. A mulher vivia na ponta cuidando do pomar do marido e do cunhado emigrantes em Espanha e depois envolveu-se com o seu vizinho que é marido da sua amiga e tornaram-se amantes.

A atitude da esposa do amante em ter convencido a sua amiga a namorar com o seu próprio marido na cosmovisão das comunidades manjaco é tida como normal. Antigamente as mulheres ajudavam os maridos a arranjar mais mulheres de modo a congregar mais braços para exercerem as atividades árduas do campo. Hoje, com as mudanças registadas nas comunidades manjaco, a atitude da esposa do amante, que é própria da identidade comunitária, está a ser substituída progressivamente por uma identidade individual, devido aos fatores destacados no capítulo III que despoletaram as mudanças nas comunidades manjaco.

O comportamento do Januário em querer reivindicar a paternidade da criança confirma a tendência para a mudança e a transformação com que estas comunidades se confrontam, na medida em que, nos tempos mais remotos nas comunidades manjaco os homens não ousavam cortejar mulheres casadas, mesmo que os maridos emigrassem e permanecessem por muito tempo na diáspora. Por isso uma mulher envolvida em relações extraconjugais, ou seja, que cometa adultério era fortemente punida no seio das comunidades manjaco e pode ser objeto de chacota, porque as regras que legitimam o casamento como ato no seio da instituição familiar, veda implicitamente à mulher qualquer possibilidade de ter relações sexuais com outro homem.

Na realização da cerimónia de casamento não é dito explicitamente que a mulher não deve ter relações sexuais com um homem que não seja o seu marido, mas se a mulher cometer o adultério deve comunicar⁷⁸ ao seu marido, mesmo que este esteja emigrado, porque se não lho comunicar, ou a anciões deste, se posteriormente ela vier a ter relações sexuais com o marido, este pode morrer ou o filho de ambos,

⁷⁸ Faz com que o que era interdito seja semi-interdito. Se ela informar o marido, este por sua vez deve informar os seus anciões para que realizem uma cerimónia no mato grande no *iran* afim de *desmalgoçar*, *desmandjizar* (adoçar ou retirar o efeito), para evitar que o marido ou filhos venham a morrer.

dependendo da comunidade manjaco em causa. Assim, se ela comunicar ao marido ou seus familiares eles podem realizar a cerimónia de *belabar* (*desmalgoçar* ou *desmandjizar*)⁷⁹ dessacralizar) no mato grande e que implica o sacrifício de uma cabra, de modo a pedir a anulação do erro. Esta denúncia pública como sanção inibe as mulheres de se envolverem em relações sexuais extra-conjugais, na medida em que, se todos os habitantes de tabanca ficarem a saber de que uma mulher é adúltera, perde o respeito e dignidade perante a sua comunidade e perante as suas colegas de *uram* (grupo de idade). Uma mulher adúltera sente-se diminuída por ter violado uma das regras sociais da sua comunidade e perde audácia de discutir com qualquer membro da sua comunidade e do seu grupo de idade. Porque se se envolver em conflito, a sua conduta indigna será a primeira a ser mencionada. Para evitar estas situações registavam-se casos de mulheres que esperavam pelos maridos durante anos a fio (por exemplo, 10 anos), sem se envolverem com outros homens. Importa salientar que esta prática está em declínio devido às transformações que aconteceram nas comunidades manjaco.

Contudo, registam-se três contrariedades que podem ocorrer no casamento com emigrantes nas comunidades manjaco, quando o homem casado emigrado deixa a(s) mulher(es) na sua tabanca de origem. **Primeira** contrariedade decorre do homem emigrado nunca mais regressar às origens, embora não contraia matrimónio de novo; **segunda**: ele até pode contrair novo matrimónio no país de acolhimento e preservar simultaneamente os laços matrimoniais com a(s) esposa(s) que reside(m) na tabanca; **terceira**: pode regressar à tabanca de origem, mas contrair um novo matrimónio com uma rapariga muito mais nova, que em muitos dos casos leva consigo para a diáspora, e deixa a(s) antiga(s) mulher(es) por a(s) considerar já velha(s), por não fazer(em) mais filhos.

Em ambas as situações as esposas que residem na tabanca são aconselhadas a permanecer no casamento, principalmente quando o casal tem filhos crescidos, a família do marido preserva a esposa em casa. A maior parte das mulheres aceita permanecer

⁷⁹ Tirar o efeito da prática *mandji*.

nestas condições mesmo que o marido tenha outra mulher na diáspora, na medida em que casar com um emigrante é algo que confere prestígio nesta comunidade. Por isso, a maior parte das mulheres de emigrantes nessas condições consideram que é melhor manterem-se no casamento mesmo que saibem que o marido tem outra no estrangeiro, por a mulher nas comunidades manjaco estar exposta à poligenia, tanto contraindo matrimónio com um homem que resida na tabanca como fora desta. Pois a poligamia de vertente poligénica é a forma de casamento característica destas comunidades (conf. Cap. III, ponto 1.1 sobre *Benim e Kandukanda/pihije* (casamento e levirato), apesar de surgirem alguns vestígios de modernização em relação a esta prática.

A mulher, nas diferentes comunidades manjaco, é um membro da comunidade cujos deveres não se coadunam com os direitos, ou seja, os deveres excedem os direitos, tanto na família do marido onde é casada como na família donde é originária. A título de exemplo, a mulher não herda propriedade tanto na casa da família donde é originária como na família onde é casada. Contudo, vão surgindo mudanças progressivas que contrariam essa prática.

No caso em análise, em que a mulher do emigrante se envolveu em relações sexuais com outro homem, demonstra-se o processo de modernização em que as comunidades manjaco estão envolvidas. Um processo de transformação que faz com que as mesmas assumam metamorfose em prol da emancipação. Com efeito, constata-se a substituição da pressão social comunitária por novas formas de pressões, devido ao novo redimensionamento societal dessas comunidades, resultante das novas tendências consequentes dos processos da colonização, da emigração e da globalização.

O caso de conflito em apreciação evidencia a pluralidade de ordenamentos jurídicos, por ter percorrido várias instituições para a sua resolução. Primeiro, o chefe de tabanca, que decidiu que o Januário não deve reivindicar a paternidade da criança porque a mulher com quem ele se envolveu é casada. O chefe de tabanca apreciou o caso baseando nos usos e costumes das comunidades manjaco, em que o filho

sempre é considerado do marido da mulher, mesmo que este não seja o seu pai biológico.

Esta atribuição da paternidade coincide com a prevista no código civil guineense, que considera que os filhos nascidos do matrimónio são presumidos filhos do marido da mãe, conforme consta no artº 1801 do C.C.. Esta presunção inscreve-se num quadro que visa ir ao encontro das práticas da vida, que permite o afastamento quando não corresponde à verdade. Contudo, o artigo 1836 do C.C. estabelece o princípio da verdade biológica. A presunção *pater is est*, que visa facilitar o estabelecimento da paternidade (Mané, 2004:47), coincide com a cosmovisão das comunidades Balanta, em que o pai da criança não é o marido da mãe como é preconizado pelas comunidades manjaco, mas o pai biológico.

O Januário não ficou satisfeito com a decisão do chefe de tabanca, recorreu à polícia e esta encaminhou o caso para o tribunal. Com efeito, Clarice, depois de ter comparecido na primeira audiência no tribunal alegou que, embora tenha ficado grávida do Januário, o filho pertence ao seu marido. Mas após sair do tribunal foi ter com a sua cunhada que reside na cidade de Canchungo e ambas foram ao centro de acesso à justiça⁸⁰. Depois do contacto com esta nova instituição cujos objetivos visam promover a justiça, a sua versão dos factos mudou. Na audiência seguinte no tribunal a Clarice já não admitiu que estava grávida do Januário, mas do marido, justificando que a criança nasceu depois da gestação normal por causa das hemorragias que teve.

A atitude da Clarice evidencia o pluralismo individual registado por Mané (2011), que destaca que atores escolhem as normas entre vários sistemas jurídicos e fazem uso destas normas de acordo com os seus interesses. Neste quadro, atualmente são escassos os casos em que atores utilizam estritamente as regras das suas comunidades, constatando-se uma combinação dentre preceitos dos sistemas jurídicos diferentes.

⁸⁰ O Centro de acesso à justiça foi instituído na cidade de Canchungo, com o objetivo de promover a reconciliação entre as partes envolvidas em conflitos jurídicos ou promover a orientação das mesmas sobre a formalização de processo em casos de insucesso na reconciliação.

Esta constatação evidencia a existência de interpenetração entre as instituições costumeiras locais e as instituições estatais. Esta ideia de forma geral já tinha sido evidenciada por Milando (2007), na medida em que considera que nas sociedades africanas registam-se dinâmicas de contactos das culturas tradicionais linhageiras com as culturas modernas, exercendo-se influências mútuas. Contudo, as sociedades humanas são sempre muito mais complexas do que qualquer esforço em relação à sua caracterização, na medida em que estas sociedades não se constituem em grupos humanos fechados e sem ligação com os elementos culturais tendencialmente modernizantes das zonas urbanizadas (Milando, 2007).

Assim, nas atitudes e nos comportamentos dos atores das comunidades manjaco em estudo estão patentes os três espaços de tempo de direito – local, nacional e global – identificados por Santos (2003a). Cada um destes tem a sua própria normatividade e racionalidade jurídica, pelo que as relações entre eles são muitas vezes tensas e conflituais, e as tensões e os conflitos tendem a aumentar à medida que se multiplicam e aprofundam as articulações entre as diferentes ordens jurídicas, entre os diferentes espaços-tempo de direito. Por um lado deparam-se com as regras costumeiras que são produzidas nas suas comunidades, por outro com as leis produzidas pelo estado guineense, as leis regionais que provêm das organizações regionais de que a Guiné-Bissau é membro (CEDEAO e UEMOA) e as regras internacionais oriundas dos países em que alguns dos seus atores residem e através do processo de aculturação acabam por exercer influência nos que ficam nas aldeias de origem. Esta situação reflete-se, segundo Santos (2003a), na *hibridação* das regras pelas quais se regem as comunidades manjaco, que não se regista apenas ao nível estrutural, ou macro, das relações entre diferentes ordens jurídicas em presença. Regista-se também ao nível micro, ao nível das vivências, experiências e representações jurídicas dos atores destas comunidades.

Esta nova forma de estar jurídica de atores manjaco é denominada *interlegalidade* por Santos (2003a), designando a multiplicidade de ordens jurídicas e as combinações entre elas. Com efeito, consoante as situações e os contextos, estes organizam as suas experiências segundo o direito estatal oficial, o direito consuetudinário, o

direito comunitário local ou o direito global e, na maioria dos casos, segundo complexas combinações entre as diferentes ordens jurídicas (Santos, 2003a). As fronteiras entre as diferentes ordens jurídicas tornam-se *porosas* e a identidade de cada uma destas perde a sua pureza e a sua autonomia, passando a ser determinado apenas por referência às *constelações jurídicas* de que faz parte.

A porosidade das fronteiras destacada por Santos (2003a) proporciona a interpenetração entre as diversas ordens jurídicas, sendo evidentes nas comunidades manjaco; a título de exemplo, nas cerimónias de *pelas pum* realizadas são evidentes os traços: do local, regional e internacional.

Meneses destaca que o conhecimento moderno impôs uma dependência a outras formas de saber, reconhecendo-as apenas enquanto subalterno, mas nunca funcionando no polo oposto nem como formas de saber que se diversificam e se cruzam produzindo novos saberes (2003:688). Esta constatação de Meneses enquadra a realidade das comunidades de Tchur e de Babok, por itinerários percorridos na resolução de vários casos de conflitos demonstrarem a importância atribuída aos saberes locais nessas comunidades, apesar do conhecimento moderno os querer subalternizar.

6. A custódia de filhos em Bachil

Inês e Vicente têm três filhos e são considerados mulher e marido de acordo com usos e costumes vigentes na tabanca de Bachil. Enquanto Inês vive em Bachil em casa do tio, o Vicente vive com a segunda esposa numa localidade a dois quilómetros.

O conflito surgiu entre o casal, porque a Inês tinha deixado filhos de ambos viajarem com a sua mãe sem informar o Vicente. Este, quando soube da situação, ficou furioso e foi apresentar queixa ao chefe do Bairro de Uenque. Este por sua vez foi avisar a Inês e o tio para que compareçam em casa dele porque o Vicente tinha apresentado a queixa contra ela.

Durante a apreciação deste caso de conflito pelo chefe do bairro em maio de 2007 recolhemos as declarações dos intervenientes.

Declaração do Vicente (marido)

«Houve um dia que eu estava sentado na minha casa e apareceu o meu amigo Sam, que veio de Bachil onde mora a minha outra esposa. Perguntei-lhe pelos meus filhos e ele informou-me de que eles viajaram com a avó materna. No dia seguinte apanhei o carro e fui até Bachil para me informar melhor sobre o que poderia ter acontecido. Quando lá cheguei e encontrei a minha esposa perguntei-lhe pelos meus filhos e ela respondeu-me que a avó deles levou-os para Baraca⁸¹. Perguntei-lhe porquê que não me avisou que a mãe dela ia levar as crianças e ela respondeu-me que estava a viver de favores na casa do seu tio e se eu imaginava o que significava dar de comer a quatro pessoas. Por isso, achou por bem pedir a sua mãe que viesse buscar os dois filhos mais crescidos de 4 e 6 anos, assim ficava apenas com aquele de um ano de idade. Disse-me que desde que eu arranjei a segunda mulher não quis saber dela e dos nossos filhos; de que eu não sabia como comiam, como dormiam e como vestiam. Disse-me que deu à luz os nossos três filhos em casa do tio e nem me dignei de levá-la para minha casa. Por cima depois arranjei outra mulher e levei-a para a minha casa, enquanto ela continuava a viver em casa do tio.

Fiquei furioso porque considerei falta de respeito levarem os meus filhos para longe sem me avisarem. Fui logo apresentar a queixa ao chefe de bairro, expliquei-lhe que tinham levado os meus filhos para Baraca sem me informar.

Quando cheguei a casa informei a minha mãe do que tinha sucedido e informei-a também de que tinha apresentado a queixa contra a minha esposa ao chefe do Bairro. A minha mãe depois pôs as mãos na cabeça e disse-me que eu não deveria apresentar a queixa porque é um problema familiar e que deveria ser resolvido no seio da família.

A minha mãe pediu-me que retirasse a queixa. Quando cheguei ao Bachil com a pretensão de retirar a queixa o chefe de bairro disse-me que já tinha informado a minha esposa e o tio. Entretanto, o chefe de bairro mandou avisar o tio da Inês sobre a minha desistência da queixa, este não aceitou alegando que o caso tinha chegado à autoridade e tinha que ser resolvido nesta instituição. Nesta circunstância, o chefe de Bairro marcou uma data e mandou-me informar, mas depois não compareci nesta reunião porque não me deram o recado sobre a data da reunião. O chefe de Bairro de Uenque e o chefe de tabanca voltaram a marcar uma nova data, desta vez apareci e quando me questionaram pela minha não comparência na data anterior justifiquei de que não me tinham transmitido o recado sobre a data da reunião. O chefe do Bairro e o chefe da tabanca duvidaram da veracidade da minha justificação, aplicaram-me o pagamento da multa em vinho. Marcaram novamente a data de resolução de conflito para o dia 17 de Maio, porque eu ao chegar a casa do chefe de bairro constatei que a Inês vinha acompanhada dum número significativo dos seus familiares, enquanto eu levava apenas dois primos meus. Por isso, achei por bem pedir ao chefe de bairro para adiar o julgamento para que eu possa contactar os meus parentes e ir com eles.»

No dia do julgamento que visava resolver esse conflito, o chefe de bairro convidou o chefe de tabanca para participar.

Nós tomamos parte igualmente na resolução deste conflito, na medida em que no momento estávamos a realizar o trabalho de campo e residíamos temporariamente nesta localidade (**segunda fase, maio de 2007**).

⁸¹ Os manjaco de Tchur denominam *Baraca*, todas as tabancas que se localizam no Setor de São-Domingos na Região de Cacheu e algumas da região de Ziguinchor no Senegal.

O chefe de bairro iniciou o julgamento e proferiu as seguintes declarações:

«Estamos aqui reunidos hoje para resolver o problema que recaiu sobre os nossos filhos: o Vicente e a Inês, por a mãe da Inês ter levado as crianças para Baraca.

Era a vez do Vicente expor a sua versão dos factos, mas a mãe dele não deixou que ele falasse e prosseguiu:

«Vicente não tem nada a falar aqui, nós estamos envergonhados com esta situação. Ele deixou a mulher com os filhos em casa do tio e não tem ajudado em nada para criá-los. Eu acho que não vale a pena prolongarmos com a conversa porque Vicente é culpado.»

Tio da esposa (Inês) declarou:

«A Inês saiu de Baraca para vir viver comigo aqui em Bachil, porque eu queria que ela crescesse cá e casasse cá. Porque na Baraca vivem muitas raças Para evitar que ela viesse a casar com outra raça, por isso, trouxe-a para cá. Um dia fiquei espantado quando a minha mulher me informou de que a Inês estava grávida, porque ela era ainda pequena (15 anos). Passaram dois anos depois de ela ter tido o primeiro bebé e ela voltou a ficar grávida. Após dois anos ficou grávida do seu terceiro filho.

Desde que a Inês deu à luz do seu primeiro filho e até o terceiro, o Vicente não levou nada na minha casa para os filhos. Por isso, fiquei zangado quando soube que ele tinha apresentado a queixa na autoridade,⁸³ por a mãe da Inês ter levado as crianças para as ajudar. Como é que uma pessoa pode reclamar o papel de pai se não dá de comer aos filhos, não compra roupa e nem lhes compra medicamentos quando ficam doentes?

A Inês declarou: desde os meus 14 anos é que comecei a namorar contigo e não conheço mais outro homem na minha vida. Eu é que não tenho vergonha, porque se tu gostasses de mim levarias-me para junto de ti, mesmo sem me levar eu deixei-te me fazer filhos em casa do meu tio. Tu não tens responsabilidade, não tens assumido o teu papel de pai em relação aos nossos filhos. Eu deixei a minha mãe levar os meninos porque tu não me ajudas em nada. O meu tio é que me ajudou criá-los até hoje. Tenho vergonha do meu tio, na medida em que já dei à luz a três crianças aqui em casa dele. Para aliviá-lo um pouco dos encargos com as crianças, por isso pedi que a minha mãe viesse buscar os meninos.»

Chefe do bairro de Uenk declarou:

«Já vimos que o Vicente é o culpado, o que deve fazer é assumir os seus filhos e levar à mulher ao pé de si.»

Chefe da tabanca declarou:

«Antes de acabarmos esta reunião devemos resolver a situação da paternidade do último filho da Inês, porque Vicente negou que o menino não é dele. Todos nós que estamos aqui sentados sabemos que este problema arrasta-se há algum tempo. O Vicente tem que nos confirmar hoje se é ou não o pai da criança.»

⁸³ Autoridade neste caso quer demonstrar que o problema é de âmbito familiar e não deveria ser levado para uma autoridade comunitária por envolver membros que não são familiares.

Vicente (marido) declarou:

«Realmente eu tinha dúvidas se esta última criança é minha, na medida em que, disseram-me que a Inês anda com outra pessoa. Mas já que é assim eu aceito que é meu filho.»

Chefe da tabanca realçou:

«A partir de hoje não queremos ouvir mais nada sobre vocês que nos desagrada. Vicente, vamos dar-te algum tempo para organizares e depois levar a tua esposa para junto de ti.»

Vicente (marido) declarou:

«Eu aceito os vossos conselhos.»

Na primeira fase de trabalho de terreno identificamos diferentes instituições do sistema não estatal de resolução de conflitos. Numa segunda fase participamos na resolução de conflito promovida por algumas dessas instituições, como sucedeu no caso em análise.

A interpretação deste caso apoia-se na análise e na explanação feita por atores que tomaram parte na sua resolução. Este caso enquadra-se no conflito de tipo familiar, de acordo com as várias tipologias de conflito, por reportar a contradição entre os cônjuges por causa da custódia de filhos. Com efeito, este conflito deveria ser resolvido pela instituição familiar do sistema não estatal, mas foi resolvido pela instituição do chefe de Bairro.

De acordo com as entrevistas realizadas com os chefes das tabancas, os chefes dos bairros, o régulo e outros atores das mesmas comunidades durante a primeira fase de trabalho de terreno, que visava identificar as instituições de resolução de conflitos existentes nas comunidades de Tchur e de Babok e a forma como funcionam, a instituição familiar⁸⁴ foi destacada por todos como sendo a instituição do primeiro

⁸⁴ A família representa a primeira instância de resolução de conflitos na comunidade manjaco. Assim, quando surge um conflito, o primeiro passo a dar é de chamar os homens e as mulheres “grandes” da família das partes envolvidas em conflito, as pessoas carismáticas da família e as partes em conflito. Depois de reagrupados, cabe ao mais idoso da família proceder à abertura da sessão na qual evoca os motivos da reunião e a importância do consenso familiar, lembrando aos presentes as boas práticas ancestrais.

Depois desta parte introdutória, passa-se a palavra às partes em conflito, começando pelo mais velho, a fim de cada uma das pessoas explicar a sua versão dos factos. Em seguida, as testemunhas são chamadas para também fornecerem a sua versão dos acontecimentos, antes de passar a palavra para recolher os comentários e opiniões de cada um dos idosos e de cada uma das pessoas carismáticas, membros da

nível do sistema costumeiro de resolução de conflitos. Recorre as outras instituições quando esta instituição se torna incapaz de resolver um determinado conflito.

Este argumento é reforçado pelas declarações prestadas pela Mãe do Vicente durante a resolução do conflito em causa, tendo sublinhado:

«O Vicente não deveria ter apresentado a queixa contra a sua esposa na autoridade, porque quando se leva um problema para fora da família é porque o casamento acabou.»

O teor destas declarações comprova que a instituição de chefe de bairro não tinha competência para resolver este caso, mas sim a instituição familiar, o que demonstra a existência do pluralismo jurídico, visto que a instituição familiar é que deveria ser procurada para resolver este caso, em vez da instituição de chefe do Bairro. Mas Vicente apercebeu-se de antemão que no âmbito familiar não teria razão, por isso apelou à instituição do chefe de bairro, mas acabou por não lhe ser reconhecida razão.

Constata-se a existência do pluralismo jurídico interno na localidade de Bachil, por na apreciação do caso em causa, o Vicente optar pela instituição do chefe de bairro no seio do sistema costumeiro, que à partida parece não ter a competência para resolver este caso.

No que concerne aos trâmites processuais seguidos na resolução desse conflito pela instituição do chefe de Bairro, foi diferente da forma como era suposto funcionar, quando recolhemos informações teóricas sobre o seu funcionamento durante as entrevistas⁸⁵ efetuadas. A discrepância entre a forma teórica como esta instituição

família, presentes. Com bases nestes comentários e nestas opiniões é ditada uma sentença, procurando sempre reconciliar as partes em conflito.

⁸⁵ A intervenção do Chefe do Bairro na resolução de conflito pode ser por iniciativa das partes ou por sua própria iniciativa. Por isso, se um conflito não puder ser resolvido no seio familiar por envolver pessoas de diferentes famílias, uma ou ambas as partes podem decidir recorrer a esta instância. Contudo, se se tratar de um conflito público, isto é, um conflito ou uma infração que seja do conhecimento do Chefe do Bairro, este pode decidir chamar as partes a fim de tentar chegar a uma solução. Em sessões de resolução de conflitos, os mais velhos de ambas as partes servem quase de advogados destes junto do Chefe do Bairro e das testemunhas.

Em primeiro lugar o Chefe de Bairro usa da palavra e faz uma introdução que integra dois aspetos fundamentais: o primeiro é sobre uma necessidade de haver a tranquilidade, a paz e harmonia no seio da

deveria funcionar e a forma como conduziu a resolução do caso em causa pode ser explicada de uma parte, pelo facto da matéria em causa não ser da sua alçada, mas da da instituição familiar. Por outra, devido à evolução desta mesma instituição e do processo de transformação de que esta comunidade padece atualmente, que se reflete em mudanças nos trâmites processuais consignados em diferentes instituições de resolução de conflitos.

Embora o Chefe de Bairro tenha usado da palavra anunciando que estavam ali para resolver um conflito sobre a custódia de filhos entre um casal, mas que quem deveria intervir a seguir seria o marido porque ele é mais velho que a sua esposa e também porque foi ele quem apresentou a queixa. Em terceiro lugar a esposa é que deveria apresentar a sua versão dos factos e em último lugar os anciões de ambas as partes. Isto não aconteceu porque depois da intervenção do chefe de Bairro, os familiares das partes em conflito intervieram antes do marido e da esposa. No fim o chefe do Bairro falou novamente, sublinhando o seguinte:

« O Vicente tem a culpa porque nunca se interessou pelos seus filhos. Por isso, a Inês deixou a sua mãe levar as crianças para a ajudar a criá-las.»

Importa realçar que, na resolução desse conflito, o Chefe da tabanca também foi convidado a assistir, por ser irmão do Chefe de Bairro. Durante o processo de resolução deste conflito, o chefe da tabanca teve o papel ativo que contrariava a sua condição de simples convidado. Ele foi a última pessoa a usar da palavra e ainda foi muito mais longe do que o chefe de Bairro, tendo abordado um outro problema escamoteado, mas que interferia nas relações entre os cônjugues: a dúvida levantada pelo marido em relação à paternidade do terceiro filho do casal.

comunidade; Segundo, as razões do conflito em resolução. Depois da introdução passa-se a palavra às partes, começando pela pessoa mais velha ou pela parte acusadora, seguida da mais nova ou acusada. Segue-se então a fase de audição das testemunhas, de comentários, de opiniões dos mais velhos e das pessoas idóneas da tabanca. No final, o Chefe dita uma sentença ou declara-se incompetente para resolver o conflito, pelo que se deve passar à instância seguinte, que é a do Chefe de Tabanca.

7. A morte de uma vaca em Bachil

Em Bachil a partir do início das lavouras (finais de junho princípio de julho, dependendo do início das chuvas), todos os seus habitantes são obrigados a vigiar os seus animais domésticos – cabras, vacas e porcos. A prática mais comum é a de os prender com uma corda para definir o seu perímetro de liberdade, situação que é mantida até ao final das colheitas (normalmente até 1 de janeiro). Este caso é narrado de acordo com a perspetiva apresentada por cada um dos intervenientes/litigantes.

Paulo (dono da plantação) descreve a sua versão do acontecimento:

«Eu sou o primeiro dos 6 filhos dos meus pais, tenho 20 anos e estudo 8ª Classe no Liceu Kwame Nkrumah em Bissau. Três dos meus irmãos, a seguir a mim, estudam no ciclo de Canchungo e o resto estuda na escola primária de Bachil. Em Bissau vivo com a minha tia irmã da minha mãe, ela também tem 5 filhos. A minha tia é bideira ⁸⁶é casada com o tio António que é pedreiro. Durante as férias regresso sempre a minha tabanca para ajudar os meus pais no desbravar do mato para preparar mpapam (campo de arroz de planalto)⁸⁷ ou/e na campanha de cajú. No fim do ano letivo, normalmente no fim do mês de junho, regresso à tabanca a fim de ajudar os meus pais na lavoura. Cultivo também o meu campo que se localiza normalmente nas imediações do campo dos meus pais. A colheita proveniente do meu campo é destinada a despesa escolar nomeadamente compra do material escolar, do uniforme, ao pagamento da propina e ao pagamento das viagens no transporte *toka-toka*⁸⁸ que me leva do aeroporto (Bairro onde resido) ao Liceu nacional Kwame Nkrumah. Os meus tios dispõem de poucos meios, na medida em que o marido da minha tia raras vezes consegue trabalho na sua profissão e por vezes trabalha mas depois o patrão não lhe paga. A casa onde eu moro com eles tem dois quartos, um quarto onde dormem com os seus dois filhos pequenos e outro onde eu durmo com os meus três primos. A minha tia que permanece pouco tempo em casa, anda de *lumo*⁸⁹ em lumo a procura de produtos mais baratos nessa feira semanal para depois revender em Bissau. O mata-bicho (pequeno almoço) é uma refeição que não temos privilégio de ter, porque os meus tios só conseguem almoço e o jantar para nós, que por vezes é o arroz cozido sem *mafé* (molho de peixe ou carne). A refeição preparada com a carne só aparece em ocasiões festivas e o peixe e arroz é o que comemos habitualmente. Portanto, eu passo por imensos sacrifícios inimagináveis para poder estudar.

O meu tio paterno, que emigrou para Portugal, é que de vez em quando ajudava o meu pai, desde que levou a mulher com os filhos para junto de si esqueceu-se de nós. Algumas vezes telefonei-lhe, pedindo-lhe dinheiro, informou-me de que está desempregado e de que a vida em Portugal já não é como era. Disse-me o que lhe pagam como não está a trabalhar (subsídio de desemprego) mal chega para pagar a renda de casa e a comida. Explicou-me

⁸⁶ As mulheres que se dedicam ao comércio a retalho nas feiras diárias ou nos *lumos* (feiras semanais). Esta temática é desenvolvida por Camara (2008).

⁸⁷ Bolanha é o sítio onde o arroz pode ser igualmente cultivado.

⁸⁸ Transporte público que circula entre os diferentes bairros de Bissau.

⁸⁹ Feira semanal efetuada em diferentes localidades do país.

que a mulher desde que chegou a Europa não trabalhou porque o trabalho de limpeza é difícil, principalmente para quem não tenha escola e não saiba falar português.

Desde 2005 que comecei a cultivar o feijão, porque os meus pais não têm possibilidades. Por isso se ocupam dos mais pequenos, enquanto eu ocupo-me de mim, porque já sou crescido.

Em 2006 cultivei um campo de feijão e estava a desenvolver-se bem. Um certo dia apareceu a vaca do Mário que começou a comer o feijão, fui imediatamente avisá-lo e comprometeu-se que ia prendê-la. No dia seguinte apareceu outra vez e voltei avisá-lo e ele pediu-me desculpas, e disse-me que a vaca tinha escapado da corda onde tinha sido presa e de que ia prendê-la.

Passaram dois dias sem aparacer e no terceiro dia apareceu outra vez e quando a vi fiquei nervoso e fui buscar a caçadeira do meu pai e matei-a. Depois de tê-la morta apareceram alguns habitantes da tabanca no sítio e alguns queixaram-se de que tinha-lhes danificado também a plantação. Fiquei a saber que afinal a minha plantação não foi a única que aquela vaca destruiu na nossa tabanca. Naquele dia o Mário (dono da vaca) tinha viajado para uma outra tabanca e a esposa dele quando soube que eu tinha morto a vaca pediu a ajuda aos fula que se encontravam na tabanca a exercer atividades sazonais de modo a preparar a carne para que não se estrague enquanto esperava pelo marido. Quando este regressou da viagem no fim da tarde foi informado pela esposa de que eu tinha morto a sua vaca, e, para remediar a situação emprestou alguns habitantes da tabanca a carne que comprometeram-se em pagá-la durante a campanha de castanha de cajú do ano seguinte. A seguir foi apresentar a queixa ao chefe de bairro.» **(testemunhado em abril de 2007)**

Para o Chefe de bairro, a versão é distinta:

«O Mário veio aqui e informou-me que o Paulo tinha morto a sua vaca. Mas não foi só o Paulo, muitas pessoas aqui na tabanca queixaram-se de que a vaca do Mário andava há algum tempo a estragar a plantação da mancarra e do feijão e avisaram-lhe, mas não fez nada. Perguntei-o porquê que não tinha preso a sua vaca, porque ele sabia que a partir do início das lavouras até o fim das colheitas os animais devem ser presos à corda para evitar que danifiquem as plantações. Não ficou bem com a minha decisão e foi apresentar a queixa na polícia de Cacheu, lá não aceitaram resolver o caso porque sabem que aquele problema deve ser resolvido aqui na tabanca e teve que voltar para cá depois o chefe da tabanca decidiu de igual modo, como eu tinha decido.» **(Testemunhado em abril de 2007)**

A versão do Mário (dono da vaca)

«Fui ter com o chefe de Bairro e informei-o de que a minha vaca tinha sido morta pelo Paulo e disse-o que ele tinha que pagá-la e de que não ia ficar assim, porque há alguns anos que ando a juntar o dinheiro do meu pomar de cajueiros para poder comprar essa vaca, para ter alguma riqueza em casa. De repente ela foi morta por causa do feijão. Ele poderia ter-me pedido que eu lhe pague o feijão em vez de ter morto a minha vaca.

Expliquei que a vaca me tinha escapado há dias e tentei prendê-la mas não pude, até pedi aos fula, como são pessoas que entendem muito das vacas, para ajudarem-me a prendê-la, mas também não conseguiram. O chefe do bairro esteve a favor do Paulo porque é seu sobrinho e também eu e ele já tivemos problemas por causa da divisão dos nossos matos.

Não fiquei satisfeito da forma como o chefe do bairro resolveu problema, por isso, fui apresentar a queixa no comissariado da ordem pública (polícia). Infelizmente quando cheguei à polícia de Cacheu e expliquei ao funcionário que estava de serviço o que tinha acontecido, precisamente naquela altura tinha chegado a Cacheu também o adjunto do chefe do bairro para resolver um outro problema. O funcionário da polícia perguntou ao adjunto do chefe de bairro como é que se resolvia o problema na tabanca quando alguém matasse um animal que tenha

danificado a plantação. Este respondeu-lhe que ele no ano passado tinha morto uma vaca que danificou a sua plantação e essa vaca era até do seu cunhado.

Depois do adjunto do chefe do Bairro ter explicado como se resolvia casos daquele género, o funcionário da polícia pediu-me para retirar a queixa e convenceu-me a voltar a tabanca para que o caso fosse resolvido em harmonia. Eu não tive alternativa e tive que seguir o conselho do funcionário.

No dia seguinte, o chefe da tabanca chamou a reunião e fui com os meus familiares e o Paulo também com os seus, participou também o adjunto do chefe de bairro. Chefe de tabanca perguntou-me porquê que eu tinha levado o caso para as autoridades de estado, que eu não tinha razão porque todos na tabanca sabem que não se deve soltar animais durante a época da chuva de modo a evitar que estes destruam as plantações e mencionou ainda de que as pessoas vivem das plantações e de que não iam tolerar quem quisesse brincar com o sustento das pessoas. Alegou de que eu não podia reclamar nada porque não fui capaz de cuidar do meu animal. Destacou também de que o Paulo é menino que estuda em Bissau com tantas dificuldades e fez a plantação de feijão de modo a suportar as despesas escolares. Sublinhou de que a atitude do Paulo é boa por ele ter tomado iniciativa de cultivar o seu campo de modo a aliviar os seus pais das despesas. Perguntou-me se eu não tinha pensado nesta atitude nobre do menino Paulo e porquê que eu pretendia deitar abaixo o trabalho do menino. Disse-me que eu tenho os meus filhos em casa e nenhum deles teve a ideia do Paulo. Ele achou que eu deveria ter tido vergonha, por isso não valia a pena eu reclamar que o menino tinha morto a minha vaca, porque ele avisou-me duas vezes e não tomei a devida diligência. Declarou que a conversa acabava ali e de que era eu culpado e que tinha que pagar uma multa.

Após o pagamento da multa que consistiu em 20 litros de vinho de cajú e 1 litro de aguardente, a minha família e a do Paulo mantiveram-se sem se falar durante longo tempo. Há seis meses atrás é que começamos a falar porque encontramos na cerimónia de *becuih*⁹⁰ e os homens grandes como sabiam do problema obrigaram-nos a fazer pazes, verteram o vinho no iran, dizendo que devemos acabar com o problema e expulsar o rancor dos nossos corações.»
(testemunhado em abril de 2007)

A interpretação que fazemos deste caso após a descrição de factos por litigantes e por atores das instituições que tomaram parte na sua resolução, é que se trata da violação de uma regra costumeira que proíbe soltar animais durante a época da chuva de modo a evitar que danifiquem as plantações.

A decisão do chefe de bairro a favor do Paulo foi baseada nos valores socioculturais que legitimam este costume, cuja violação culminou na morte da vaca. Contudo, o Mário sentiu-se lesado pela morte do seu animal e injustiçado segundo a decisão do chefe de Bairro. Por isso, apresentou a queixa na Polícia da Ordem Pública de Cacheu.

O polícia que atendeu o Mário, aproveitando-se da presença do Adjunto do Chefe de Bairro de Uenque⁹¹ na Polícia de Ordem Pública que se tinha deslocado a esta instituição

⁹⁰ Ver capítulo III sobre práticas identitárias.

⁹¹ Uenque é um Bairro onde está sediada a residência do régulo.

casualmente para tratar de um outro assunto, perguntou-lhe como é que os casos semelhantes àquele se resolviam na aldeia de Bachil. Segundo este, citamos:

«Expliquei-lhe que a partir do dia 1 de julho é proibido soltar animais e reforcei ainda informando-lhe que fui uma das primeiras pessoas a matar a vaca por este motivo e por cima a vaca pertencia ao pai da minha mulher. Depois de eu ter morto a vaca o dono não reclamou, porque sabia que tinha a culpa. Por isso, o Mário conhece as regras muito bem, não sei porquê que trouxe o caso para a polícia.»

A análise deste caso revela o valor que o gado representa nas comunidades manjaco. O gado é o simbolo da riqueza, por isso, o Mário vinha juntando o dinheiro da venda de castanha de cajú e investiu-o na compra da sua vaca. Com efeito, ele poderia ter depositado este dinheiro no banco e não teria problemas em pastar a vaca, mas preferiu comprá-la devido o seu valor simbólico.

O gado, representando a riqueza, confere ao indivíduo prestígio nessa comunidade, na medida em que ela pode ser usada tanto para aumentar a riqueza, no caso desta vaca poder vir a gerar vitelos, como igualmente pode ser usada nas cerimónias *pelas pum*, *pelump petchap* e o ritual de *befeque (mandji)*, sendo rituais que requerem o sacrifício deste animal.

Quanto ao itinerário assumido pelo caso em relação à sua resolução, destacam-se três instituições. Primeiro recorreu-se ao Chefe de Bairro que deu razão ao Paulo. O Mário, não se sentindo satisfeito com esta decisão, procurou o Comissariado da Ordem pública (polícia) de Cacheu e este não resolveu o caso porque o funcionário que o atendeu achava que seria melhor que o caso fosse resolvido na tabanca. O Mário fez o recurso ao sistema estatal sem ter esgotado as instituições disponíveis no sistema não formal, isto é, recorreu apenas ao chefe de bairro e depois imediatamente à polícia sem ter procurado o chefe da tabanca para resolver o conflito. O facto de não ter recorrido ao chefe da tabanca antes de ir à Polícia da Ordem Pública explica-se pela circunstância desta última instituição parecer servir melhor os seus interesses, numa atitude que pode ser qualificada de *forum shopping*. Portanto, ele já sabia que não era permitido soltar animais depois do início da lavoura, logo à partida não poderia esperar obter a razão perante o sistema não formal, pelo que escolheu o sistema estatal. Porque sabe que

formalmente o Paulo não deveria ter morto o animal porque não podia fazer justiça pelas suas próprias mãos, na medida em que, no país, numa circunstância daquelas comunica-se à delegacia de agricultura, que depois indigita os seus funcionários para se deslocarem ao local a fim de apurarem a dimensão do prejuízo, de modo a poderem determinar o valor a compensar a vítima.

O Paulo, por sua vez, fez justiça pelas próprias mãos em vez de avisar os serviços competentes, porque sabia que a sua atitude teria o apoio da comunidade, visto não ser a primeira vez que aconteciam casos daquele género em Bachil. Haviam já ocorrido casos semelhantes e foram resolvidos da mesma forma que o Paulo fez.

O funcionário da polícia, depois de ouvir a opinião do Adjunto do Chefe do Bairro de Uenque sobre os moldes em que são resolvidos os casos daquele género, aconselhou o Mário a retirar a queixa contra o Paulo e a tentar resolver o caso no seio das instituições que existem na tabanca. A atitude deste funcionário da polícia evidencia a falta da legitimidade das instituições estatais, e a não apropriação destas instituições pela população, inclusive os funcionários públicos. A preocupação em promover a harmonia no seio da comunidade parece ser um dos objetivos do funcionário de polícia, em vez de promover a justiça, por considerar a harmonia fundamental nesta comunidade, por ser conhecedor da realidade das comunidades manjaco, na medida em que trabalha em Cacheu há trinta anos.

Apesar de pertencer à etnia mancanha, sabe que apresentar queixa contra um membro da mesma comunidade entre Manjaco significa quase o fim de relacionamento entre as partes e as respetivas famílias. Porque a perceção que esta comunidade tem sobre o Estado pós-colonial guineense permanece a mesma que tinha do Estado colonial, como uma instituição repressiva que expõe as pessoas a várias incertezas e a violência.

As incertezas decorrem da política de administração colonial, nomeadamente o estatuto do indigenato que implicava o trabalho forçado e igualmente a sua missão civilizadora, que implicava a destituição dos valores e artefactos culturais dessa

comunidade (*o fardo do homem branco*) (Mendy, 1990; Cardoso, 1992). Assim, com a implantação do Estado pós-colonial guineense, essas incertezas que decorriam da repressão, ou seja, as injustiças vividas por estas comunidades durante o período colonial continuaram presentes sob forma da colonialidade de poder (Quijano, 2010; Mignolo, 2003; Meneses, 2005, Santos; 2006), porque este Estado herdou a complexidade do aparelho burocrático do Estado colonial, contribuindo para agudizar a discrepância entre as aspirações dessas comunidades, que são legitimadas pelos seus valores socioculturais, e as regras burocráticas do Estado.

Mário rendeu-se aos conselhos do polícia e retirou a queixa de modo a salvaguardar os valores tradicionais e relações inter famílias. O caso depois foi resolvido pelo chefe de tabanca, sendo a terceira instituição que interveio na resolução deste conflito. A atitude do polícia rompeu com o centralismo defendido por Griffiths (1986) por terem prevalecido aspetos ético-sociológicos em detrimento dos fundamentos técnico-formais, demonstrando a existência da multiplicidade de práticas num mesmo espaço sócio-político, em que conflitos ou consensos interagem, ora estatais, ora não estatais e são consubstanciados nas necessidades existenciais, materiais e culturais (Wolkmer, 1999).

Contudo, a resolução deste caso pelo Chefe de Tabanca parece não ter proporcionado a harmonia total entre as partes, conforme evidencia o Mário: «Após o pagamento da multa que consistiu em 20 litros de vinho de cajú e 1 litro de aguardente, a minha família e a do Paulo mantiveram-se afastadas uma da outra».

As declarações do Mário reforçam a posição de Bierschenk e Olivier de Sardan (1997) quanto à comunidade, segundo a qual é ilusório conceber a comunidade rural como algo homogêneo, regido por princípios de solidariedade e de consenso, respeitando a tradição única aceite por todos. Klute (2007) subscreve a mesma tese e destaca que se em analogia adotarmos a perspectiva histórica para analisarmos a comunidade, tal como ele a adotou no debate sobre a etnicidade, significa que comunidade se identifica como uma instituição dinâmica e em

permanente negociação, sendo a sua pertença determinada através de relações que estabelece com os grupos vizinhos.

O conflito ficou definitivamente resolvido quando os anciões aproximaram Mário e o pai do Paulo numa cerimónia de *becuith/cabol* em que ambos tomaram parte, como foi sublinhado por Mário:

«Há seis meses atrás é que começamos a falar porque encontramos na cerimónia de *becuith/cabol* e os homens grandes (anciões) como sabiam do problema obrigaram-nos a fazer pazes. Assim, verteram o vinho no *iran* dizendo que devemos acabar com problema e expulsar o rancor dos nossos corações.»

A cerimónia de *becuith/cabol* é realizada nessa comunidade por anciões e visa, por um lado, pedir aos ancestrais para que haja chuva de modo a proporcionar a boa colheita, por outro, visa evitar que apareçam doenças na comunidade que possam vitimar essencialmente as crianças (conf. Cap. III, ponto 1.6 sobre *bekuih/kabol* (cerimónia/ritual). Contudo, subsidiariamente, é uma ocasião para restabelecer a paz entre os membros da comunidade em caso de conflito. Por isso, neste caso, serviu para promover a paz e apaziguar o conflito entre as partes envolvidas e as suas respetivas famílias, constituindo a quarta instituição que interveio na resolução deste caso.

Em suma, quatro instituições intervieram na resolução desse conflito, uma instituição do sistema estatal (polícia) e três instituições do sistema não estatal, nomeadamente chefe de bairro, chefe de tabanca e *iran* no ritual de *becuith/cabol*, sendo esta última espiritual. Neste quadro constata-se a existência de pluralidade de ordens jurídicas em Bachil.

A situação de pluralidade observada nesta comunidade vai ao encontro do que foi defendido por Santos (2003a), quando salientava que na realidade prática da vida jurídica, o direito estatal está longe de ser o único ordenamento normativo da vida social e que muitas das vezes, não é sequer o mais importante. Como ficou demonstrado neste caso pela atitude do polícia que, embora tivesse já formalizado a queixa, depois aconselhou o Mário a retirá-la e a voltar para a tabanca para que

o caso fosse resolvido pelas instituições existentes nesta localidade, por basear-se em valores normativos inteligíveis para esta comunidade.

Igualmente, este caso encontra suporte no trabalho de Carbonnier (1979), que sublinhou que o direito é múltiplo e heterogéneo, na medida em que, no mesmo momento e no mesmo espaço social, podem coexistir diversos sistemas jurídicos, nomeadamente o sistema estatal e não estatal. Com efeito, estes sistemas são independentes do sistema estatal e eventualmente podem ser seus concorrentes.

8. Injúria e difamação no tribunal setorial de Canchungo

O Carlos e o João são dois dos cinco filhos de um casal de antigo comerciante de descendência portuguesa. O pai dos dois foi o único fotógrafo que se instalou na cidade de Canchungo desde a época colonial. Após o seu falecimento, dois dos seus filhos continuaram a trabalhar no estúdio fotográfico por ele estabelecido. Um dia encontraram-se em casa da mãe e o João estava a contar à mãe sobre um problema que lhe tinha acontecido com a esposa e os seus vizinhos.

O João (irmão mais novo) declarou:

«Eu fui a casa da minha mãe e estava a explicar-lhe sobre o problema que eu e a minha esposa tivemos com os nossos vizinhos. Os nossos vizinhos cultivaram mandioca nas imediações da nossa residência. Um certo dia o nosso porco (meu e de minha mulher) danificou a plantação deles e estes não gostaram e tivemos problemas. O Carlos meu irmão mais velho que naquele momento tinha ido visitar a nossa mãe acompanhado da sua esposa presenciou tudo, depois comentou que a minha esposa não prestava para nada e ainda perguntou-me se eu sabia que ela (minha esposa) não falava com os nossos vizinhos. Eu pedi-o para parar, porque não estava a gostar do comentário que ele fez em relação a minha mulher. Mas ele continuou e afirmou que a minha esposa é que me guiava.

Eu fiquei com raiva dele e para o atingir disse-lhe que a sua mulher tinha muitos amantes. A sua esposa como presenciou esta troca de insultos entre mim e o meu irmão e sobretudo por eu ter mencionado que ela tinha amantes, o meu irmão (Carlos) exigiu-lhe que ela apresentasse a queixa contra mim para que eu pudesse provar as acusações que fiz contra ela. Sublinhou que se a sua esposa não apresentasse a queixa contra mim de que a retiraria de casa. Retirá-la-ia igualmente de casa, caso as referidas acusações viessem a ser comprovadas. Assim, a sua mulher foi imediatamente apresentar a queixa contra mim na polícia e depois o processo foi encaminhado para o tribunal. O caso foi julgado e o Juíz deu a razão à mulher do Carlos.» (testemunho recolhido em junho de 2007)

Os trâmites processuais legais que este caso assumiu desde a entrada do processo no tribunal até ao seu julgamento e depois do julgamento, foram os seguintes: ficou

claro que num primeiro momento a queixosa recorreu logo à instituição formal, nomeadamente a polícia, para resolver este conflito. Depois da reconciliação promovida por esta instituição ter falhado, o processo foi reencaminhado para o tribunal.

Mas, ao mesmo tempo que o processo corria os seus trâmites legais no tribunal, houve uma tentativa paralela por parte dos familiares e do Régulo para resolver o caso, embora não tenha surtido efeitos. De muito respeito que este Régulo goza no seio da cidade de Canchungo e seus arredores, não só pelo facto de ser Régulo mas também por ser conhecedor do sistema estatal (conf. Introdução), tendo desempenhado no passado várias funções; foi solicitado em inúmeras ocasiões para tomar parte na resolução de problemas com que estes se confrontavam, mas não conseguiu inverter a situação. Com efeito, o insucesso da intervenção do Régulo na resolução deste conflito familiar pode ser explicado pelo facto de as partes em conflito pertencerem a uma família de descendência portuguesa que, apesar de terem nascido e viverem em Canchungo, se orientam pelos valores ocidentais..

Em princípio, os litigantes parecem não ter ligação com os valores socioculturais tradicionais da comunidade Manjaco, sendo estes valores que sustentam a figura do Régulo. Contudo, sublinha-se que dois dos cinco irmãos dessa família são casados com mulheres das comunidades manjaco.

O outro elemento a destacar do processo inerente a este caso tem a ver com a sua celeridade, visto que a sua resolução levou um pouco mais de um mês e meio (o processo entrou no tribunal no dia 12 de agosto e foi julgado no dia 29 de setembro do mesmo ano).

Os trâmites processuais reais seguidos na resolução deste caso coincidiram com as informações recolhidas durante as entrevistas efetuadas na primeira fase de trabalho de terreno sobre a descrição teórica do funcionamento desta instituição.

Pois, como neste caso se trata de um processo-crime, o escrivão enviou-o diretamente para o Delegado do Ministério Público. Este por sua vez promoveu a reconciliação que

ficou depois frustrada, tendo sido obrigado a despachar o processo para o Juiz o julgar. Contudo, depois de três meses do juiz ter proferido a sentença o réu (João) não pagou o montante pecuniário estipulado e este voltou a notificá-lo.

A atitude do réu evidencia a falta de legitimidade e de credibilidade das instituições formais, neste caso o tribunal e a falta de apropriação dos instrumentos burocráticos destas instituições pelos atores no País, o que acaba por se refletir no funcionamento do Estado pós-colonial guineense, que é classificado por Forrest (1993) de Estado fraco. Para este autor, embora o Estado colonial na Guiné-Bissau fosse capaz de formar o seu poder físico e de assegurar as tarefas básicas de recolha de impostos, a principal fonte do seu poder era de base externa (forças armadas). Assim, segundo Forrest, o Estado pós-colonial guineense, para ultrapassar a fraqueza herdada do Estado colonial, criou um conjunto de estruturas burocráticas internas de reorientação das suas bases, de modo a poder implementar políticas numa base nacional.

Neste quadro, conclui que, apesar de alguns esforços empreendidos para a consolidação do Estado na Guiné-Bissau, as suas instituições carecem de reconhecimento e legitimidade⁹², justificando no facto do Juiz ter notificado o réu em outubro de 2006 para apurar as razões do incumprimento da sentença por ele proferida e de este depois lhe ter respondido apenas através da uma carta no dia 31 de janeiro de 2007, pedindo-lhe a prorrogação do prazo para o pagamento da indemnização e custas decorrentes do processo, que depois não foram pagas.

Concluída a apresentação de casos de experiências de resolução de conflitos promovidos pelas Instituições do sistema estatal judicial e do sistema consuetudenário, a parte seguinte debruçar-se-á sobre a análise apenas dos interrogatórios realizados pela instituição espiritual *djongago*. Os interrogatórios foram realizados nas cerimónias de *pelas pum*, que além de visarem homenagear o defunto, como foi referido no capítulo III deste trabalho, visam igualmente apurar as razões que

⁹² Ver Klute e Embaló, 2011; Klute e Bellagamba (2008).

levaram às mortes desses defuntos. Todavia, o interrogatório através de *betchesal/bekab utchuás* pode gerar conflitos intra ou inter familiares.

Vejamos os resultados dos interrogatórios realizados em três cerimônias de *toca-tchur* a que assistimos durante o trabalho de campo na tanbanca de Utia-Côr e Bachil.

9. Interrogatórios realizados por *betchesal/bekab utchuás* (djongago) em Utia-Côr e Bachil

Uchós/utchuás (interrogatório) é um ritual que se realiza no último dia da cerimônia de *toca-tchur* através de *Betchesal/ bekab utchuás* (djongago), com vista a apurar as razões da morte do defunto homenageado. Para além desta função principal, acessoriamente desvenda mistérios sobre algumas enfermidades, procura resolver alguns conflitos existentes e fixar a interpretação de alguns fenómenos na família e/ou comunidade. Ao mesmo tempo que resolve conflitos também produz conflitos, pois as decisões decorrentes do interrogatório, por não agradarem a uma das partes, pode despoletar novos conflitos.

Interrogatório A

Upili (esposa) declarou:

«O meu marido foi sempre um homem muito trabalhador, o pai dele era assim também, ele veio de uma família das pessoas que se esforçam muito no trabalho. O campo (*bolanha*) que ele cultivava todos os anos era enorme e dava muito arroz e excedia de todos os habitantes da tabanca. É uma família denominada aqui por *Bazug humano/Badjug umani - baremb* (donos de arroz/ricos). Igualmente criava porcos e cabras, era um homem que tinha comida para todo o ano, diferentemente de algumas famílias aqui na tabanca que quando chegava o mês de setembro não tinham nada para comer, muitas famílias passavam fome⁹³. Contudo, atualmente todas as famílias têm horta (pomar de cajueiros) que as proporciona trocar castanhas de cajú por arroz, durante a campanha ou vendem castanhas e compram arroz, o que faz com que quase nenhuma família hoje em dia passe fome aqui na tabanca, exceto quando a campanha⁹⁴ não corre bem.

Aqui na nossa tabanca o meu marido era um homem considerado rico, apesar de atualmente não ter gado. O pai dele tinha gado, mas, desde que outras raças começaram a frequentar aqui,

⁹³ A colheita nesta comunidade é anual. As primeiras sementes são deitadas no *mpapam* no mês de junho e só em outubro se faz colheita. Com efeito, muitas famílias tinham dificuldades em ter um rendimento que desse para o seu consumo durante todo o ano.

⁹⁴ Campanha refere-se ao período em que é efetuada a recolha da castanha de cajú, que implica a sua transação entre produtor, intermediário e por último com o comerciante que a exporta para o estrangeiro.

um dia apareceram ladrões e levaram o gado que o pai tinha-lhe deixado. O meu marido estava a amealhar outra vez o dinheiro para ver se conseguia comprar duas cabeças de gado para que no futuro possa repor o que seu pai tinha-lhe deixado. Agora que o meu marido faleceu e os meus filhos estudam em Bissau quem vai ajudar-me a concretizar o que meu marido tinha pensado fazer.

Quando fizemos a cerimónia de *pelas pum* dele, os anciões da família realizaram *utchós/utchuás* através de *betchesal/bekab utchuás (djomgago)*. O ancião que efetuava interrogatório perguntou-lhe se tinha feito algum contato com o espírito, se tinha feito algum mal na tabanca e se tinha trazido alguma doença para tabanca que tenha morto crianças ele respondeu que não. Perguntaram-lhe se tinha danificado algum campo de arroz ou outras culturas produzidos por algum membro da nossa comunidade e ele recusou. Por último perguntaram-lhe se tinha feito contrato com algum espírito, uma vez que quase todos os habitantes da tabanca passavam por dificuldades e ele era a única pessoa que tinha sempre comida até à nova colheita e possuía também animais. Ele concordou de que tinha feito contrato.

O ancião perguntou-lhe novamente qual era o espírito com o qual fizera contrato e este mencionou nomes dos espíritos um de cada vez⁹⁵ e ele aceitou que tinha sido com o *iran*. Ancião perguntou-lhe se o *iran* com o qual fizera o contrato é que o tinha morto e ele aceitou, revelando que este tinha-o morto por ele não ter cumprido o contrato que fizera com este (*iran*), na medida em que, o *iran* tornou-lhe rico e em contrapartida deveria entregar este espírito⁹⁶ um familiar seu para este o sacrificar. Assim, não tendo indicado um membro de família para o sacrifício o *iran* acabou por o matar.» (testemunhado em janeiro de 2009)

Interrogatório B

Declaração da Amélia (mãe do malogrado)

«O meu filho tinha 18 anos e estudava 10^a classe em Canchungo. Adoeceu repentinamente e morreu. No *utchós/utchuas* (interrogatório) o *djongago* acusou o pai da criança, o meu marido, de que tinha sido ele quem matou o nosso filho, porque ele tinha feito contrato com *nandjagrem/nandjangurum*⁹⁷ para este torná-lo famoso e facilitar-lhe a emigrar para Europa. Durante o período em que o nosso filho ficou doente consultei quatro *djambakós (bapéné)*, afim de conhecer a causa da doença, mas todos mencionaram que tinha sido o meu marido responsável pela doença do menino e não quis acreditar. Mas quando fizeram *utchós/utchuás* o *djomgago* confirmou⁹⁸ o que os *djambakós* que eu consultei tinham-me revelado de que o meu marido é que tinha feito contrato com *nandjangurum*, por isso este matou o nosso filho como a sua contrapartida pelos serviços prestados.

O meu marido inconformado com a decisão do *djongago* fez *mandji* na porta depois de ter sido alvo de acusação, sepultando uma galinha viva e sublinhou o seguinte: “se realmente fui eu

⁹⁵ Nas comunidades manjaco existem espíritos com os quais o indivíduo pode fazer contrato; são nomeadamente *utchai (iran)*, *pih/puithi*; *nandjangurum* e *undjampor*.

⁹⁶ Os espíritos quando celebram contrato com atores nas comunidades manjaco, a contrapartida que cabe estes atores no contrato requer indicar um parente para o *iran* sacrificar. *Uchai* é um espírito invisível, sendo acessível às pessoas com poderes sobre naturais. *Uchai (iran)* é um espírito inacessível a quem não disponha do poder oculto.

⁹⁷ É uma figura mítica que fornece informações ao *djambakós* para poder realizar o seu trabalho de adivinhação e consulta de melhor forma. Os manjaco recorrem-no também para efetuar contratos ocultos.

⁹⁸ Em caso de contradição entre as instituições espirituais prevalecerá a versão do *djongago*, porque a ele é que cabe a última palavra, quanto ao apuramento das razões das mortes dos indivíduos nas comunidades manjaco.

que entreguei o meu filho para *nanjangurum* o matar, morrerei logo que caírem as primeiras gotas de chuva. Contrariamente se isso não acontecer é porque não fui responsável pela sua morte”.

Depois deste *mandji* que ele fez em abril, no mês de junho caíram as primeiras chuvas e até o fim da estação de chuva o meu marido continuou vivo. Mas já estava separada dele, na medida em que eu tinha acreditado que tinha sido ele quem matou o nosso menino. Mais tarde eu e ele fomos reconciliados pelos anciões das nossas ambas as famílias e procuramos o *iran djinaboh* e fizemos *mandji* e pedimos para que ele mate quem matou o nosso filho, porque de qualquer modo alguém foi responsável pela sua morte. Embora até agora não tenhamos ainda resultado, mas acreditamos que um dia o teremos, porque *iran* não trabalha com pressa, nós humanos é que temos pressa por causa das aflições com as quais somos confrontados.» (testemunhado em maio de 2007).

Interrogatório C

Declaração da Anabico (mãe da malograda):

«A minha filha tinha 20 anos e já tínhamos recebido o primeiro vinho do casamento dela com um emigrante que vive no Luxemburgo. O marido dela pediu ao irmão dele para tratar dos papéis para poderem fazer o casamento de branco, porque ele nos disse que o casamento que efetuamos aqui que é de dar vinho, os brancos não o reconhecem e só aceitam o de assinar papéis, porque este é que a permite ir para junto do seu homem, no *Ubabo* (Europa). Estávamos numa cerimónia de *pelump Pechap* (conf. Cap. III, ponto 1.5. sobre *pelump petchap* (*finka firquidja* – colocação da forquilha) do meu falecido irmão e a minha filha começou a sentir-se mal e apanhamos o carro e levamo-la ao hospital de Canchungo. Ficou internada durante dois dias neste estabelecimento e não melhorou. O irmão do marido dela aquele que foi confiado a tratar dos papeis de forma a realizar o casamento de branco, informou ao irmão de que a esposa não tinha melhorado. Este por sua vez enviou o dinheiro através do *Western Union* e levámo-la para o hospital regional de zinguinchor (Senegal). Quando chegamos a esta cidade a minha filha foi imediatamente examinada pelo médico e este informou-nos de que tinha sido tarde, porque o ureb (fígado) dela já não dava para remediar, porque ela sofria de *trissa* há muito tempo (Hepatite B). No dia seguinte ela faleceu no hospital e comunicamos o marido dela e pediu-nos que conservássemos o corpo em zinguinchor, porque na Guiné não havia condições para conservar o cadáver. Ficamos nesta cidade durante seis dias e chegou o marido dela e trouxemos o corpo para tabanca. Como ela ainda era nova realizamos a cerimónia de *pelas pum* e *betchesal/bekab utchuás* (*djomgago*) desvendou que ela tinha sido morta por um membro da família da parte paterna.

Após o funeral procurei *iran* de *cantimanah/cantiamanath* e fiz *befeque* (*mandji*)⁹⁹, para que o *iran* mate o feiticeiro que matou a minha filha. Porque sabem que o marido ia-lhe levar para *ubabo* (Europa), por isso apressaram-se a matá-la para que ela não me possa ajudar no futuro. Por isso quem matou a minha filha deve morrer também.

Depois de três anos foi descoberto através do *djongago* na cerimónia de *toka-tchur* do tio dela (irmão do pai dela), de que tinha sido ele o feiticeiro da minha filha. Mas ele não tinha direito de matar a minha filha porque não somos da mesma *djorson*, porquê que não matou os filhos da sua irmã e matou a minha filha.

Ele assumiu no interrogatório através do *djongago* que tinha sido apanhado pelo *manjidura* (*Amoba befeque*), ou seja, pelo *mandji* que eu tinha feito quando a minha filha faleceu. O resultado do *utchós/utchuás* (*djongago*) provocou a discussão entre eu e a filha dele (filha do falecido acusado de feitiçaria). Portanto a filha do acusado negou categoricamente de que tinha sido o pai dela o responsável pela morte da minha filha e acusou-me de que eu tinha sido responsável pela morte do pai dela por ter realizado a prática de *mandji* no *iran*. Mas ela não

⁹⁹ É uma prática que visa prevenir-se de malfeitores ou castigá-los.

quis ver a verdade porque a *mandjidura* apanha quem é feiticeiro, por isso se o pai dela não fosse feiticeiro o mandji não ia-lhe apanhar. Para além de isso, o pai dela cometeu grande erro porque não tinha o direito de matar a minha filha porque não somos da mesma *djorson*.»
(testemunhado em maio de 2010)

Os três casos de conflitos que acabamos de descrever foram resolvidos pelas instituições espirituais, nomeadamente *djomdgago* no ato de *utchós/utchuás* através de *betchesal/bekab uthuuás/djomgago* na cerimónia de *pelas pum (toka-tchur)*; de *iran* através da prática de *mandji* e de *napéné (djambakós)* como demonstra o testemunho da Amélia sobre o interrogatório B:

«Durante o período em que o nosso filho ficou doente consultei 4 *bapéné (djambakós)*, a fim de saber a causa da doença, mas todos mencionaram que foi o meu marido o responsável pela doença do menino, mas eu não quis acreditar.»

Estas declarações reforçam o que foi sublinhado por Meneses e Santos (2009: 207), de que os espíritos são a garantia de assistência e de aconselhamento, o que faz com que qualquer tomada de decisão, seja na família como na comunidade, implique antes a consulta dos espíritos.

O Interrogatório B e C apresentam bases semelhantes, por em ambos os casos terem recorrido a prática de *mandji* de modo a descobrir feiticeiros (*bakalam/ barecacuh/ barecacuth*) responsáveis pela morte dos jovens em causa. Embora no interrogatório B a prática de *mandji* ainda não tenha produzido efeitos, na medida em que não foi identificado o feiticeiro tal como testemunha as declarações da mãe do jovem estudante:

«Mais tarde fomos reconciliados pelos anciões das nossas famílias, eu e ele procuramos o *iran* de *djinaboh* e fizemos *mandji* para que ele mate quem matou o nosso filho, porque de qualquer modo alguém foi responsável pela sua morte.»

No Interrogatório C, a prática de *mandji* obteve efeitos positivos, tendo identificado o feiticeiro como demonstra o testemunho da mãe da jovem cujo marido estava a tratar da documentação para levá-la para Luxemburgo onde está emigrado:

«Depois de três anos foi descoberto o feiticeiro através do *djongago* na cerimónia de *pelas pum* de que foi o tio (irmão do seu pai) dela, o feiticeiro que matou a minha filha. Ele não tinha o direito de matar a minha filha porque não somos da mesma *djorson*. A irmã dela tem muitos filhos porquê que não os matou.»

Estas declarações enquadram-se na conceção destacada por Meneses e Santos (2009:231), que advogam que quando as forças ocultas parecem estar em expansão, os feiticeiros adaptam-se, expandem-se para além das antigas conceções sobre as suas capacidades e vítimas transformaram-se nos principais agentes das lógicas de violência quotidiana, e de Teixeira sobre *droit sorcier* (2008) e Adler (2006).

O interrogatório A e o interrogatório B partilham a situação semelhante das mortes advirem dos contratos celebrados com espíritos, como evidenciam as declarações da esposa do defunto do interrogatório A:

«Por último perguntaram-lhe se tinha feito contrato com algum espírito, uma vez que quase todos os habitantes da tabanca passavam por dificuldades e ele era a única pessoa que tinha sempre comida até a nova colheita e possuía animais¹⁰⁰. Ele concordou, dizendo de que tinha feito contrato. O ancião perguntou-lhe novamente qual era espírito com o qual tinha feito o contrato (...) aceitou de que tinha sido com o *iran*.»

No interrogatório B o contrato foi com *nandjamgurum*, como está consignado no seguinte testemunho:

«Quando fizeram *utchós/utchás*, o *djongago* confirmou o que os *djombakós* que eu consultei tinham-me dito: que o meu marido é que tinha feito contrato com *nandjangurum* e foi este que matou o nosso filho.»

Na cosmovisão das diferentes comunidades manjaco o contrato com espírito pode ser elogiado como pode ser também desaprovado dependendo das circunstâncias. No Interrogatório A o senhor fez contrato com *iran* e depois quando este lhe pediu o pagamento, em vez de indicar um parente para *iran* o sacrificar decidiu entregar-se a si mesmo e acabou por morrer.

A atitude deste senhor é elogiada na cosmovisão manjaco, sendo considerada nobre, altruísta. Enquanto no interrogatório B, pelo facto do pai ter indicado o filho para *nadjamgurum* o sacrificar como forma do cumprimento da sua parte do contrato para com este espírito, é uma atitude criticada pela comunidade e é considerada

¹⁰⁰ A má colheita logicamente é considerada uma situação inadmissível, uma colheita abundante é também um mau sinal, sendo evidenciado no seguinte provérbio Balanta: O camponês que tiver uma colheita abundantíssima não a começará. Este provérbio demonstra como é que os elementos culturais podem regular o volume da produção e manter o equilíbrio social dos camponeses no desenvolvimento na Guiné-Bissau (Imbali, 1989: 68).

pekalam (feitiçaria), por considerar o pai egoísta, por não ter decidido ele próprio morrer e ter indicado o filho para *nandjangurum* o sacrificar.

Contudo, as acusações de que este pai foi alvo depois não ficaram provadas, visto que, depois de ser acusado de ter morto o próprio filho ele fez *mandji* contra si mesmo à frente da comunidade e enterrou uma galinha viva na porta e disse que se tinha sido ele responsável pela morte do filho morreria assim que caísse a primeira chuva. Como isso não veio a acontecer durante todo o período da chuva ficou ilibado da acusação da feitiçaria. Assim, reconciliou-se com a mulher e procuraram o *iran* de *djinaboh* e efetuaram um outro *manjdi* contra o possível responsável pela morte do filho.

O interrogatório B evidencia o que foi revelado por Mendes (2008), tendo destacado que os santuários espirituais estão intimamente ligados com o fenómeno emigratório nas comunidades manjaco, por no caso em análise o pai ter feito contrato com *nandjagurum* para facilitar a sua emigração para a Europa. A obsessão pela emigração por atores destas comunidades decorre da sua condição de fonte de poder e de privilégios nas mesmas. Os emigrantes nas comunidades manjaco gozam dum estatuto especial por lhes ser reservado o direito às mulheres mais bonitas e de serem detentores de decisões mais importantes no seio familiar, embora este último seja escamoteado ao ombro dos mais velhos.

Retomando ainda a relação entre a emigração e os espíritos nas comunidades manjaco, constata-se que muitos emigrantes regressam regularmente às origens a fim de pagar promessas feitas nos santuários espirituais e muitos conflitos surgem de contratos feitos com espíritos, o que demonstra o peso significativo atribuído aos espíritos na perceção das diferentes comunidades manjaco (Carvalho, 2003). Gable (1990) partilha a mesma perspetiva, sublinhando que entre os manjaco o espírito está acima da comunidade e é mais poderoso do que ela, por fazer parte de uma ordem superior. Este autor explica ainda que o poder espiritual é um poder complexo hierarquizado e que o seu centro se localiza na floresta sagrada. Na região de Cacheu os territórios espirituais coincidem com os territórios do

regulado, sendo os primeiros mais fortes que os segundos, na medida em que as identidades se constroem com os primeiros (Crowley,1990).

Os manjaco recorrem frequentemente a estes espíritos para fazer contratos, porque na comunidade manjaco quem não alcança a promoção social acredita ser vítima de alguém que o impede de ter sucesso. Mas também quem alcança um certo conforto acredita que possa ser atacado por pessoas invejosas e ao mesmo tempo é acusado pela comunidade de que o sucesso alcançado resultou de contratos feitos com espíritos maléficos (Teixeira, 2001; Mendes, 2008: 292, 2011).

Os dilemas destacados remetem atores das comunidades manjaco para um paradoxo que espelha como os acontecimentos como a doença, a morte e o insucesso raramente são tidos como independentes de influências espirituais, como ficou demonstrado nos três casos dos interrogatórios com *betchesal /bekab utchuás (djongago)* analisados e nos trabalhos de autores que se dedicaram profundamente ao estudo das diferentes comunidades do grupo étnico manjaco nomeadamente van Binsbergen (1984, 1988); Diop (1984, 1996); Crowley (1987, 1990, 1993); Teixeira (1997; 2008); Gable (1990); Carvalho (1998, 2000, 2003); Mendes (2008, 2011). Idêntica constatação é demonstrada na seguinte citação:

«Uma pessoa bem-sucedida tanto pode ser acusada de ter beneficiado da feitiçaria, como reacear ser vítima de ambições e malefícios pela via da feitiçaria. A base de tais suspeitas e acusações parece não ser a quebra de usos e costumes tradicionais, mas principalmente o aspeto da individualização na forma moderna de acumulação de capital, sintetizada na expressão comer sozinho - que é a principal metáfora da ambição que se reconhece como sendo a responsável pelo desencadear da origem do ato da feitiçaria (Meneses e Santos, 2009).

Teixeira (1997, 2001, 2008) sublinha que contrato com espíritos ocultos acontece com muita frequência no grupo étnico manjaco, sendo responsável pela maior parte das mortes dos atores nas suas diferentes comunidades.

As acusações de feitiçaria engendram conflitos nas comunidades manjaco e provocam a separação intra-familiar como ficou demonstrado no interrogatório B e C sobre a decisão do *djongago* que culminou na separação dos cônjuges e de uma tia e seus sobrinhos, respetivamente.

Sobre este capítulo conclui-se que os casos de conflitos analisados demonstram não existir a exclusividade das instituições de resolução de conflito, na medida em que num único caso se verifica ora a intervenção das instituições do sistema estatal e do sistema não estatal, ora a intervenção de várias instituições do mesmo sistema, o que evidencia a existência do *pluralismo jurídico*.

O recurso ao *forum shopping* também é igualmente registado nas comunidades manjaco, na medida em que os atores implicados nos casos de conflitos analisados procuraram os sistemas e as instituições que pensaram melhor servirem os seus interesses. Contudo, a auto-justiça também é um comportamento verificado nas comunidades manjaco, por atores envolvidos em conflito por vezes não submeterem os seus casos à apreciação de nenhuma das instituições existentes e fazerem justiça com as suas próprias mãos, como ficou demonstrado no caso da morte da vaca em Bachil.

No setor de Canchungo e Cacheu, como igualmente acontece em todo o País, o tribunal não é a única estrutura de resolução de conflitos no âmbito do sistema estatal mas também a “Polícia” e o centro de acesso à justiça, sendo a instituição com atribuição¹⁰¹ de proceder à mediação entre as partes; em situações desta mediação não surtir efeitos, orienta as mesmas na organização dos processos judiciais a submeter ao tribunal. Contudo, esta nova instituição formal é vista com algum desconforto pelas outras instituições estatais, sendo considerada por estas a instituição controladora da aplicação do direito, por chamar a atenção para o atropelo das normas que ocorre constantemente na polícia e no tribunal. Assim, a

¹⁰¹ Canchungo é umas das cidades que beneficiou do Centro de Acesso a Justiça (CAJ), no total de quatro que existem no país. Esta instituição surgiu no âmbito da concretização das reformas promovidas pelo Ministério da Justiça, de modo a aproximar as instituições de justiça aos cidadãos. O CAJ foi instituído em setembro de 2011 com o objetivo de ajudar a população a resolver os seus problemas. O coordenador do CAJ em Canchungo fez um balanço geral de quinze meses de exercício das suas atividades de prestar informações e consulta jurídica aos cidadãos na região de Cacheu, numa entrevista prestada à rádio local *uler Abaand*. Ansumane Sanha destacou que atenderam setecentas e dezassete pessoas que procuraram os seus serviços para a resolução dos seus problemas.

articulação entre as instituições do sistema estatal de justiça é quase inexistente, registrando-se muitas das vezes concorrência e contradição entre elas.

A articulação entre as instituições estatais e não estatais nestas localidades é igualmente constatada a um nível baixo, envolvendo quase apenas a instituição do regulado dentre as instituições não estatais, sendo o Régulo solicitado na maior parte das vezes pela polícia e o tribunal para servir de conselheiro em casos de resolução de conflitos com contornos dúbios.

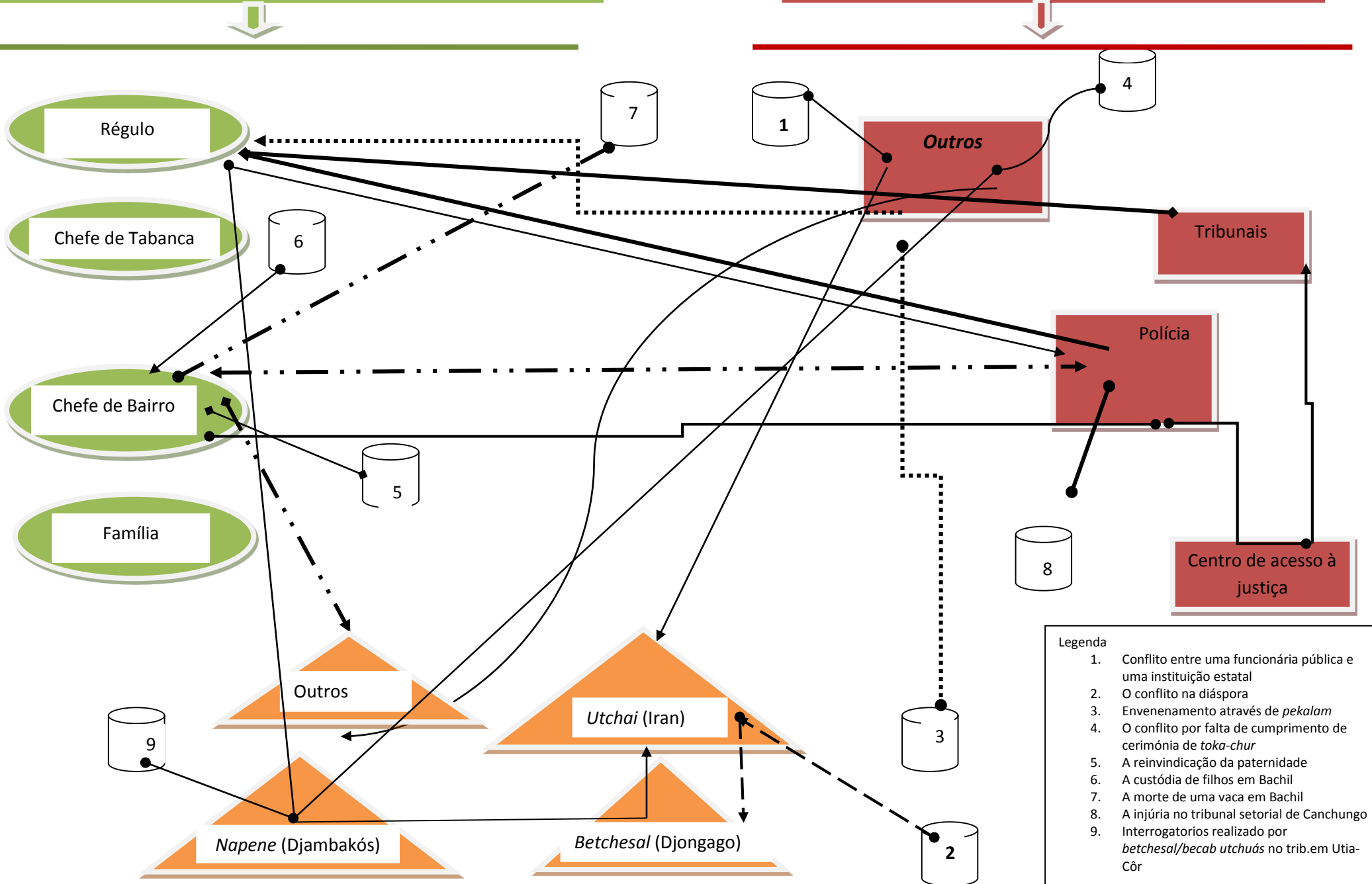
Destaca-se que, entre as várias instituições religiosas e espirituais, embora *betchesal/becab utchuás* (*djongago*) goze de supremacia em relação às demais (*djambakós, kansaré e iran*), por a última decisão ser da sua competência, elas agem em complementaridade através do ato de *befeque* (*mandji*); sobretudo quando é registada a contradição entre estas instituições sobre o mesmo caso, recorre-se à prática de *mandji* por ela ser estruturadora e orientadora da vida quotidiana dos atores nas comunidades manjaco.

Os diversos casos de conflito demonstram o enfatizamento dos vários saberes locais nessas localidades em detrimento do saber universal, sendo este último recorrido na maior parte das vezes depois de ter percorrido as instituições do sistema não estatal, ou recorre-se às instituições estatais em simultâneo com as não estatais, como está demonstrado no esquema em baixo.

CASOS DE CONFLITOS E INSTITUIÇÕES

INSTITUIÇÕES NÃO ESTATAIS (COSTUMEIRAS)

INSTITUIÇÕES ESTATAIS



- Legenda
1. Conflito entre uma funcionária pública e uma instituição estatal
 2. O conflito na diáspora
 3. Envenenamento através de *pekalam*
 4. O conflito por falta de cumprimento de cerimónia de *toka-chur*
 5. A reivindicação da paternidade
 6. A custódia de filhos em Bachil
 7. A morte de uma vaca em Bachil
 8. A injúria no tribunal setorial de Canchungo
 9. Interrogatorios realizado por *betchesal/becab utchuás* no trib.em Utia-Côr

CAPÍTULO V A PENETRAÇÃO DA PRÁTICA DE *MANDJI* NO ESTADO PÓS-COLONIAL GUINEENSE

O capítulo V destaca alguns traços comuns do Estado pós-colonial africano em geral e, de uma forma específica, do Estado pós-colonial guineense. Debruça-se igualmente sobre aspetos que dificultam a consolidação do Estado e da nação no país, que decorrem da contradição entre as suas diversas lógicas: de uma parte, a que provém do exterior (Estado weberiano ocidental – saber universal), e, de outra, as que emergem das diversas comunidades dos diferentes grupos étnicos do país (saberes locais), que apesar de existirem são ignoradas. Nesta ótica, pretende-se demonstrar nesta parte de trabalho a penetração das lógicas comunitárias no sistema estatal e a forma como elas influenciam as atitudes e os comportamentos de atores no exercício das tarefas nas instituições públicas ou *mandjização* do Estado.

1. O Estado pós-colonial em África

As diversas comunidades da África ao Sul do Sahara tinham as suas próprias formas de organização social antes da colonização, com praticamente todas as instituições análogas às existentes nos “Estados modernos”. Durante a colonização registou-se uma substituição destas instituições por outras de uma forma violenta, não havendo espaço para uma apropriação ciente desta nova organização social e as suas instituições, tendo resultado na existência do fosso entre o Estado e as Comunidades locais.

Com a independência desses países e à medida que o período pós-colonial se prolonga, as sociedades africanas recuperam o seu passado e evoluem de acordo com as comunidades que as ligam às suas raízes do período pré-colonial. Os valores socioculturais que foram invisibilizados durante este período coexistiram latentemente com os valores ocidentais impostos. É neste quadro que Chabal (1986, 1992, 1993:48) sublinha que, conforme se amplia o fosso entre o período colonial e pós-colonial, o processo de africanização política vai moldando as estruturas políticas estabelecidas de acordo com as

contingências e ritmos de relação entre Estado e sociedade. O mesmo autor destaca três requisitos que considera serem essenciais para a compreensão da natureza dos Estados pós-coloniais: a sua história pré-colonial, colonial e pós-colonial. Para ilustrar a sua ideia recorre ao exemplo dos Estados pós-coloniais africanos das ex-colónias portuguesas, designadamente a Guiné-Bissau, Cabo-Verde, São-Tomé e Príncipe, Angola e Moçambique, que apesar de terem sido colonizados pela mesma potência, são países muito diferentes.

Advoga que entre os Cinco países, talvez se possa estabelecer a comparação apenas entre Angola e Moçambique, por partilharem alguns traços comuns decorrentes das suas condições de colónias de povoamento. Em relação a Cabo-Verde, ela é considerada um caso especial e foi governada de acordo com essa condição que lhe foi outorgada, enquanto São-Tomé e Príncipe era de algum modo uma sociedade fechada, evoluindo de acordo com a ascensão e queda da sua economia de plantação. Por fim, destaca que a Guiné-Bissau, que constitui o objeto desta tese, foi sempre um *açude* português, considerando-a sobretudo como parente pobre das colónias francesas e inglesas da África Ocidental (Chabal, 1993:47). Por isso, o facto de estes países partilharem um passado colonial comum não lhes outorga a homogeneidade, não só por terem uma história pré-colonial e pós-colonial diferente, mas também pelo facto de a dominação colonial portuguesa não ter sido feita da mesma forma nestes países.

A abordagem de Chabal adquire importância por ter questionado a persistência de alguns estudiosos em querer que os Estados pós-coloniais evoluíssem como Estado noutras partes do mundo e fossem concebidos como o modelo dos Estados europeus, esquecendo que os contextos donde estes Estados emergiram é o fundamento da sua natureza. Vai mais longe e destaca que a evolução heterogénea dos diversos Estados europeus deveria ter despertado a atenção destes estudiosos para a impossibilidade dos Estados pós-coloniais africanos terem a mesma manifestação que os Estados europeus. Contudo, destaca que o Estado pós-colonial africano, embora hiperdesenvolvido, hegemónico e omnipresente, é de facto simultaneamente suave e sobre-

alargado, sendo a sua natureza violenta o reflexo da sua fraqueza política e não da sua força.

Por isso, considera que talvez seja mais útil conceptualizar o Estado africano hoje como um Estado africanizado do que continuar a considerar a sua evolução a partir de um Estado europeu teórico, como que patológico. Isso porque a evolução do Estado pós-colonial é mais o processo pelo qual a sociedade civil reafirmou o controlo da ordem política através do Estado do que simplesmente o processo pelo qual os detentores do poder do Estado afirmam os seus poderes hegemónicos (Chabal,1993:51). Esta chamada de atenção de Chabal é muito importante, e a nossa abordagem ancorar-se-á neste pressuposto, isto é, analisar o Estado pós-colonial guineense como ele é e não abordá-lo a partir de uma perspetiva comparativa com o Estado weberiano europeu. A nossa opção por esta forma de abordagem justifica-se pelo facto de não fazer sentido a comparação entre Estados que emergem de contextos diferentes.

1.1. Natureza do Estado pós-colonial africano

Os Estados pós-coloniais africanos e os Estados europeus partiram de bases diferentes, o que faz com que a comparação entre ambos seja anacrónica e essencialista, contribuindo para um rotular dos Estados africanos pós-coloniais com um conjunto de adjetivos (Estados em colapso, Estados falhados, Estados suaves, Estados fracos, etc.). Consideramos neste trabalho ser mais pertinente questionar as bases donde emergiram os Estados africanos pós-coloniais do que comparar as suas manifestações com as dos Estados ocidentais, pois cada Estado reflete o contexto que lhe deu origem.

A abordagem de Klute e Bellagamba (2008) sobre o Estado em África é bastante esclarecedora da natureza do Estado neste continente, por demonstrarem que a fraqueza do Estado em África se deve à particular vitalidade da liderança social e política de nível local.

Chabal (1993), apesar de ter tido a preocupação de chamar a atenção sobre a compreensão da política em África e que o conhecimento do Estado deverá

passar pela compreensão da sua ligação com a história pré-colonial, colonial e pós-colonial, a sua abordagem peca pela ausência de uma discriminação clara destes Estados. De facto, ele acaba por agregar os Estados pós-coloniais num único e singular Estado pós-colonial africano, anulando a complexidade que os mesmos apresentam, pois existem diferenças profundas entre os Estados da África Ocidental, da África Central e da África Austral, mas também dentro de cada região, de país para país. Esta agregação anula as possibilidades de estabelecer as diferenças entre os mesmos, diminuindo a riqueza que a sua análise poderia proporcionar.

Contudo, as diferenças que a sua análise parece esconder tornam-se evidentes quando Chabal aborda a diferença entre cinco Estados pós-coloniais que foram colonizados por Portugal, tendo realçado que a compreensão do Estado africano pós-colonial passa pela compreensão dos múltiplos e complexos modos como a ordem política pós-colonial se africanizou politicamente desde a independência.

1.2. Evolução da relação entre o Estado e as sociedades africanas pós-coloniais

Relativamente à evolução da relação entre o Estado e a sociedades africanas pós-coloniais, Chabal destacou pelo menos três fases:

- i. Numa primeira fase, o Estado pós-colonial é considerado todo-poderoso e possuidor da chave para o desenvolvimento das novas nações-Estado africanas;
- ii. Numa segunda, a crise política e económica que se abateu sobre a África é considerada como consequência do colapso do Estado pós-colonial, entendendo-se por isso tanto os seus excessos repressivos como a impotência no cumprimento dos seus deveres;
- iii. Numa terceira e última fase, é o manifesto fracasso do Estado, que é atribuído à vingança da sociedade civil africana.

A última fase destacada por este autor representa um avanço analítico importante em relação às outras duas por sugerir que a evolução do Estado possa ser

compreendida na sua relação com a sociedade civil. Sublinha igualmente que o Estado pós-colonial africano de facto modificou-se e transformou-se num processo de mudança permanente, através do qual procura assegurar a hegemonia política e económica sobre a sociedade civil.

Chabal advoga que as deficiências do Estado pós-colonial se explicam melhor pela natureza das complexas ligações que o une à sociedade civil. Efetivamente, ao nível macro faz algum sentido considerar que o Estado e a sociedade são motivados por impulsos hegemónicos concorrentes, enquanto ao nível micro existem fortes cumplicidades entre indivíduos do Estado e da sociedade civil. Esta cumplicidade, segundo este autor, manifesta-se pela existência de redes clientelistas, patrimoniais e de prebendas que ligam indivíduos do Estado e da sociedade civil, sendo estas muito numerosas e que garantem a manutenção de um sistema político, que apesar da afirmação do Estado é colonizado pela sociedade civil. Esta relação paradoxal entre ambas as instituições ajuda a clarificar a sobrevivência do Estado africano contemporâneo na África pós-colonial de então.

Para Chabal, o Estado está de facto no centro da política porque é simultaneamente o principal agente da construção e manutenção da nação-Estado, sendo o objeto principal do seu impulso hegemónico. Neste quadro, considera que, por muito central e por muito hegemónico que seja o Estado pós-colonial, o seu poder de agir sobre a sociedade está circunscrito. Dado que o Estado, segundo esse autor, sobrevive se for colonizado, apropriado pela sociedade civil e que a sua capacidade para mudar essa mesma sociedade através de uma engenharia social e económica é extremamente limitada na África pós-colonial. Por isso, defende que seria muito ilusório considerar o Estado como agente para o desenvolvimento económico, tendo sido ele o principal instrumento de impulso hegemónico individual ou coletivo. Advoga que o Estado tem permitido o acesso aos recursos aos detentores de poder estatal e a todos aqueles que lhe estão ligados através de múltiplas redes. Estes recursos têm sido utilizados para fins que no conjunto têm sido prejudiciais ao crescimento e ao desenvolvimento (Chabal, 1986, 1993:54; Chabal *et al.*, 2003).

A abordagem de Chabal quis demonstrar que as instituições do Estado pós-colonial em África são privatizadas através das redes clientelistas, por a sociedade civil se apoderar do Estado. Esta colonização do Estado pela sociedade civil é denominada patrimonialismo por Médard (1991), sendo um conceito que agrega diversas práticas que caracterizam a vida política em África, nomeadamente nepotismo, clanismo, tribalismo, regionalismo, clientelismo e corrupção. Contudo, Médard (1991) considera que os Estados africanos são geralmente mais neo-patrimoniais que patrimoniais, na medida em que resultam de uma complexa simbiose instável de elementos tradicionais e elementos modernos.

O conceito de patrimonialismo atribuído aos Estados Pós-coloniais africanos, segundo Theobald (1982, 1990), foi largamente criticado, sendo considerado uma noção demasiado geral para ser verdadeiramente operacional, na medida em que é aplicada a todas as sociedades sem discriminação, transformando-se num tipo de conceito que agrega tudo, tendendo a perder a sua utilidade analítica.

Na mesma linha de crítica, Bayart (1989) destaca que a noção de patrimonialismo é muito vasta e agrega práticas diferentes sob uma mesma denominação genérica. Assim, surgem propostas alternativas para substituir a noção de patrimonialismo, tais como: a noção de *prebenda* proposta por Joseph (1983), que significa um ofício do Estado, que um indivíduo exerce como recompensa pelos serviços leais prestados a um Senhor ou a um dirigente, e a noção de *politique du ventre*, de Bayart (1989), a tendência de enriquecimento ou de acumulação primitiva de capital por todos os meios.

Médard (1991) destaca que a noção de patrimonialismo é patente no comportamento das elites políticas dos Estados pós-coloniais pela ausência de distinção entre o domínio público e o privado, o que se reflete na privatização do poder e na acumulação de recursos simbólicos.

Analisando o comportamento das elites nos Estados-pós coloniais na perspetiva de Médard, ele assemelha-se ao modelo "Big Man" identificado por Sahlins (1963) na Melanésia e à figura do "courtier" analisado por Boissevain (1974);

Bierschenk *et al.* (2000), Neubert (2000); Lavigne Delville (2000); Bako Arifari (2000).

No que concerne ao modelo de “*Big Man*” ele apresenta um Senhor importante social, económica e politicamente, mas sem uma posição política fixa, sendo a sua autoridade puramente pessoal. Este Senhor é um líder e não um chefe, na medida em que a elevação do seu *status* ao poder pode ser resultado de uma estratégia de acumulação, de uma série de ações calculadas que o levam ao cimo da escala, o que lhe permite angariar muitos apoiantes.

A figura do “*courtier*” é a de um intermediário ativo entre as duas unidades sociais e que desta posição retira benefícios (Boissevain, 1974). A estratégia principal deste intermediário consiste em obter as vantagens mais que servir de elo de comunicação entre a sociedade ocidental e comunidades locais, o que lhe permite controlar a incerteza (Mendras, 1976). Desenvolvendo a ideia de Mendras, Bierschenk *et al.* (2000), indica que podemos concluir que os intermediários, tal como as elites políticas nos Estados pós-coloniais, são como porteiros, na medida que vigiam as entradas em duas direções, uma da sociedade ocidental e outra da sociedade rural, controlando assim as duas portas em simultâneo. Na mesma ordem de ideias, a análise da posição do chefe da tabanca na África Central britânica feita por Gluckman *et al.* (1949), pode ser utilizada em analogia para melhor caracterizar o comportamento das elites políticas africanas. Este comportamento repousa numa ambiguidade de posições, ou em dois princípios contraditórios: serve de *interface* entre um sistema costumeiro baseado no parentesco, na solidariedade e na redistribuição e um sistema político que se fundamenta em regras ocidentais. Neste quadro, ele está entre dois sistemas de valores e entre duas formas de saberes, o que torna a sua posição ambivalente, sendo esta ambivalência agravada pelo facto de ele dever fazer aplicar as regras da administração, a que não adere. O *stress* associado à posição do chefe foi tratado por Fallers (1955), que denominou de situação *delicada e difícil* a do chefe africano moderno.

Na África subsaariana em geral e na Guiné-Bissau em particular os Estados surgiram das premissas exógenas, a partir da cosmovisão e representações externas,

que não encontram o seu correspondente nas estruturas das suas diferentes comunidades. Daí que não poderia esperar-se que a sua forma de funcionar fosse exatamente igual à do Estado ocidental, na medida em que os contextos são diferentes e os valores socioculturais que sustentam os diferentes Estados são também diferentes.

Sublinha-se ainda que os Estados africanos não são os únicos onde se regista o patrimonialismo, as várias práticas nefastas que ocorrem no interior das instituições estatais, mas podemos encontrar estas práticas igualmente nos Estados de outros continentes. Contudo, a diferença poderá residir no grau de patrimonialismo e no nível de tolerância dos atores para com esta prática no seio de cada Estado, quer no africano, no asiático, no latino-americano e ou no ocidental.

Cangeno (2006) debruça-se sobre a fraqueza atribuída aos Estados pós-coloniais, adotando fundamentos históricos de modo a justificar a sua perspetiva, destacando o colonialismo para explicar as razões da dificuldade do funcionamento das instituições estatais na África subsaariana. Menciona que o sistema e os modelos sociopolíticos e económicos tradicionais africanos foram desestruturados e substituídos por modelos sociopolíticos coloniais desconhecidos pela tradição e pela cultura da África subsaariana. Esta substituição levou ao desmoronamento da experiência de governação que África vinha efetuando e que impediu a acumulação do que o autor denomina de *saber coletivo inconsciente*, tanto na política como na administração.

O mesmo autor refere que os africanos não aprenderam a governar no modelo estranho que lhes foi imposto pelo sistema colonial, uma vez que, nesse sistema, não passavam de mão-de-obra e/ou colaboradores inferiores, o que se refletiu no colapso da África negra e na sua deterioração depois da independência. Cangeno vai ainda mais longe, referindo que, se os modelos tradicionais tivessem sido preservados, se tivessem seguido a sua evolução sem serem violentamente destruídos pela colonização, a África não estaria hoje na crise em que se encontra. Mais realça que o erro foi a abolição violenta desses modelos pela colonização e que a única alternativa que lhe resta é de aprender

a lidar com novos conceitos de administração pública e de boa governação que são fundamentais, mas são de origem ocidental.

Destaca que a particularidade e a garantia de sucesso de aplicação desses modelos será a sua adaptação, o seu respeito pela cultura de cada povo, bem como o diálogo com as suas tradições e esquemas de pensamento, tal como foi sublinhado por Meneses (2003), Mignolo (2003), Santos (2006, 2010a), e que deu origem às epistemologias do sul (Santos e Meneses, 2010), paradigma outro ou o pensamento crítico da fronteira (Mignolo, 2003) ou transmodernidade (Dussel, 2010).

Cangeno (2006) aponta que os africanos podem aprender a ler e escrever, serem instruídos na cultura ocidental e ao mesmo tempo permanecerem fiéis e orgulhosos das suas tradições, como acontece com os asiáticos. Destaca igualmente que o respeito pelo povo e pela sua cultura na adaptação de modelos ocidentais tem a ver com a capacidade de exigir respeito pela soberania e pela dignidade nacional em todas as suas expressões. Prossegue realçando que um dos conceitos-chave do funcionamento do sistema colonial é a burocracia, em substituição das estruturas tradicionais. Mostra que a colonização implantou um sistema de governo e de administração assente na burocracia e num complexo grau de organização, para cujo manejo nenhum Estado pós-colonial estava preparado. Evidencia que a África Subsaariana possuía antes da colonização não só uma estrutura e organização sociopolítica e económica¹⁰² própria e em funcionamento, mas também mantinha intensas relações políticas e de comércio internacional. Assim, as autoridades tradicionais foram substituídas por autoridades coloniais; a ordem política

¹⁰² Cangeno (2006) foi buscar o exemplo do Rei do Mali, Kankam Moussa na sua peregrinação a Meca, para demonstrar o grau da evolução que as instituições africanas tinham antes da colonização. Este rei terá deixado uma quantia em ouro no Egito que fez com que o mercado de divisas daquela região entrasse em desequilíbrio, restabelecendo-se ao fim de 7 anos. Sublinha que as comunidades humanas da África negra já possuíam a sua divisão administrativa própria, as suas monarquias e todas as estruturas tradicionais de Direito, finanças, comércio, economia, defesa e religião. Mendy (1997) debruçou-se sobre a mesma temática.

tradicional cessou, ficando relegada a uma esfera puramente étnico-cultural, impedida de funcionar e de decidir sobre política de administração.

A autoridade colonial assumiu o governo dos territórios africanos agora reduzidos a colónias e monopolizou-os ao máximo na política, na administração e na economia, chamando a si o controlo direto dos impostos, do poder judicial, da polícia e do exército.

2. As vicissitudes do Estado pós-colonial guineense

A abordagem do Estado pós-colonial na Guiné-Bissau implica a compreensão da sua história pré-colonial e colonial, como sugere Chabal (1986, 1993), Chabal *et al.* (2003). Assim, na época pré-colonial, o território atualmente denominado Guiné-Bissau era organizado por comunidades independentes, com as suas instituições. Com a colonização, as diversas comunidades foram agregadas num país sob a égide da dominação colonial portuguesa, visando satisfazer o interesse imperialista português. Contudo, o poder colonial na Guiné-Bissau, segundo Mendy (1990, 1994), enfrentou vários desafios tendo despoletado várias revoltas no seio da população autóctone que fizeram com que o período efetivo da dominação durasse menos de 60 anos no continente e menos ainda nas Ilhas dos Bijagós.

Mendy (1990: 29) aponta que a consolidação da administração colonial portuguesa incluía um controlo apertado da economia colonial, o que implicava a subordinação aos interesses económicos da metrópole. Demonstra que, para garantir esta subordinação, o comércio externo da província foi nacionalizado e foi posta em vigor uma política de fiscalização do comércio interno. Igualmente destaca que durante os primeiros anos desta administração se tentou implementar uma economia de fazenda mas que não teve sucesso, por ser essencialmente uma economia de pequenos agricultores. Por isso, considera que apesar de ter aumentado a exportação após o período de pacificação (1915), as técnicas tradicionais da posse e ocupação da terra, bem como as técnicas de produção mantiveram-se tal como na época pré-colonial, não se tendo verificado a introdução de nenhuma tecnologia (Mendy, 1990:

38). O mesmo autor destaca que a subordinação económica do território, através de impostos aduaneiros altamente protecionistas, serviu de válvula de escape para os bens de consumo de Portugal, assegurando que o desenvolvimento económico se mantivesse em estado rudimentar (1990: 49). Porém, com a chegada do Estado Novo associada à obsessão de Salazar por políticas de colónias financeiramente autossuficientes, o investimento no desenvolvimento social e económico foi reduzido ao mínimo, o que fez com que os efeitos materiais do colonialismo fossem mais negativos do que na maioria de outras colónias da África – *ainda menos escolas, ainda mais analfabetismo, ainda menos desenvolvimento económico* (Mendy, 1990: 49; Rudebeck, 1974: 27).

Forrest (1993) destaca que, durante a primeira década da sua independência¹⁰³ enormes esforços foram concentrados na construção do Estado e no desenvolvimento das suas instituições. Contudo, reconhece que o jovem Estado carecia de estratégias de modo a efetivar este desenvolvimento¹⁰⁴, na medida em que os dirigentes dos novos Ministérios pós-coloniais não possuíam experiência em gestão administrativa nem preparação técnica para assumirem as responsabilidades do edifício burocrático, por a experiência acumulada se cingir às áreas da diplomacia e /ou da guerra de guerrilhas.

Realça que, por isso, apesar do país ter conservado a maioria dos funcionários dos Ministérios coloniais, estes não foram suficientes para dinamizar o desenvolvimento do país. Esta rotura, segundo Chabal (1993), resultou da discrepância significativa entre administração colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau, diferentemente dos seus congéneres da sub-região, por a Guiné-Bissau ter alcançado a independência tardiamente, fruto de uma luta

¹⁰³ A Guiné-Bissau acedeu à independência unilateral em 1973, um ano mais tarde (1974) surge o seu reconhecimento da parte de alguns países e alguns organismos internacionais ao seu novo estatuto.

¹⁰⁴ Foi com base no exército colonial que foi aplicada a maioria dos decretos oficiais, especialmente aqueles com alguma relevância fora da capital. Isto aconteceu durante o período de intenso controlo administrativo do poder colonial (1940-1950), como também durante o período de luta armada (1962-1973) (Forrest, 1993:61).

de libertação violenta que durou 11 anos e por terem partido imediatamente após a independência governantes coloniais com bastante experiência¹⁰⁵.

A nova elite não possuía experiência porque tinha sido impedida tanto do ponto de vista educacional como administrativo de ocupar cargos importantes pelo poder colonial português, que criara e mantivera a autoridade estatal centralizada. A política de administração colonial portuguesa é altamente discriminatória, e foi efetivada através do estatuto do indigenato, o instrumento jurídico criado pelo Ato Colonial de 1930 sobre o qual já nos debruçamos no capítulo I desta tese, que separava a população em duas categorias: de uma parte assimilados e de outra, indígenas. Mendy (1997) e Cardoso (1992) advogam que a discriminação estendia-se igualmente ao sistema de ensino, tendo coexistido no mesmo espaço dois sistemas durante essa época: um, para filhos de assimilados, que era o sistema de ensino público, visava manter o *status quo*, e outro, que era lecionado nas missões católicas e que pretendia ensinar os filhos dos indígenas apenas a aprender a ler e a contar e não os preparando, portanto, para assumir funções no aparelho burocrático central.

A discriminação que a administração colonial portuguesa produziu na Guiné-Bissau assemelha-se ao sistema de estratificação social vigente na Índia – castas, por a probabilidade que um indígena tinha de alcançar o estatuto de assimilado e posteriormente o de cidadão ser quase nula, tal como é para um membro da casta dos intocáveis aceder às castas superiores.

Ao lado dessa política fascista, que visava perpetuar a desigualdade entre as duas categorias da população, assimilados e indígenas, acrescenta-lhe a criação tardia do liceu na Guiné-Bissau, 100 anos depois da sua criação em Cabo-Verde, quase na mesma altura em que o Senegal dispõe já de universidade (1959) e a Costa do Marfim um pouco mais tarde (1964). Esta

¹⁰⁵ Embora politicamente favorável na altura, isso criou enormes dificuldades técnicas e administrativas e reforçou em alguns setores do PAIGC a noção de que funcionários públicos do Governo colonial deviam ser completamente banidos do poder e que agora o Estado devia ser construído a partir do zero. Mas depois prevaleceu finalmente o argumento de apoiar-se nas estruturas estatais existentes.

realidade contribuiu para agravar a situação na Guiné, tendo-se refletido negativamente na quase ausência de quadros qualificados depois da independência, que fossem capazes de assegurar o exercício de atividades no aparelho burocrático pós-colonial guineense.

Forrest destaca que o Estado colonial na Guiné-Bissau, embora tenha sido capaz de formar o seu poder físico convincente e de assegurar tarefas básicas como a recolha de impostos, a sua principal fonte de poder era de base externa, o que se reflete na fraqueza das suas instituições. Esta situação faz com que o Estado pós-colonial guineense tenha de enfrentar a herança deixada pelo Estado colonial, criando um conjunto de estruturas burocráticas internas autênticas e de reorientação das bases do Estado, de modo a ter suporte na sociedade guineense e a ser capaz de levar a cabo políticas numa base consistente e nacional. Por isso, segundo o mesmo autor, a liderança do novo Estado teve primeiro que garantir que o seu poder fosse seguro, isto é, que as instituições do governo fossem aceites por qualquer outro grupo ou força social. Demonstra igualmente que este desafio foi enfrentado num contexto organizativo no qual a liderança do PAIGC carecia de capacidades e experiências de gestão e precisava de apoiar-se em pequenos e médios funcionários burocráticos (Forrest, 1993: 60-63). A maior parte destes funcionários tinha sido considerada leal às elites coloniais da qual a nova elite do PAIGC desconfiava, provocando o dilema do novo Estado: querer dispensar os antigos funcionários por não confiarem neles, mas que a carência de funcionários qualificados obrigava a integrar, por serem os principais detentores dos conhecimentos necessários à dinamização do aparelho burocrático estatal pós-colonial.

Contudo, Forrest sublinha que a realização da autonomia estatal do Estado pós-colonial guineense se efetivou através da implementação de políticas de expansão burocrática, investimento estatal seletivo, extração estatal e dependência estrangeira. Ralça que o novo Estado procurou construir um sistema administrativo nacional para gerir as relações entre as comunidades locais e o Estado (1993: 86-87; 2003).

O objetivo central deste sistema era o de assegurar que a participação política da população guineense se exprimisse no interior das instâncias oficiais, de modo a evitar que a mesma não construísse uma ameaça à sua própria autonomia. Para cumprir esta missão de forma eficaz, o Estado guineense aumentou o número de comités de tabanca¹⁰⁶ que, segundo Forrest (1993:80) funcionavam nas áreas rurais, mas este esforço acaba por não ter efeitos devido à falta de comunicação permanente entre estes e os seus superiores da secção, da região e do conselho do Estado, o que se refletiu na suavidade do Estado.

A análise de Forrest sobre o Estado pós-colonial guineense tem o mérito de destacar constrangimentos vividos pelo Estado pós-colonial guineense, nomeadamente a falta de experiência das novas elites pós-coloniais para realizarem atividades burocráticas que resultaram da centralização burocrática do aparelho burocrático colonial. Assim, esta centralização é manifestada pela exclusão de autóctones das suas instituições, quer administrativas, quer do sistema de ensino, tendo-se dedicado apenas à guerra de guerrilha por ser a única via que tinha de se libertar da dominação colonial.

Contudo, a sua análise não consegue desprender-se de uma perceção comum a quase todos os autores que se debruçaram sobre os Estados pós-coloniais, que são sempre impregnadas de pressupostos comparativos quanto ao seu desempenho, tendo como referência o Estado weberiano e que culminam na adjectivação destes, como no caso da Guiné-Bissau de “Estado suave”.

O Estado guineense é classificado de suave¹⁰⁷ por se registar discrepância entre os seus princípios básicos e das diversas comunidades que constituem a sociedade

¹⁰⁶ São instituições criadas em regiões pró-PAIGC durante a luta armada contra o domínio português, sendo formadas principalmente por jovens carismáticos a quem cabia o papel de coordenar o apoio das suas tabancas à guerrilha nacionalista. No período pós-colonial, estes jovens encarregavam-se de recolher as opiniões dos camponeses e de as comunicar aos responsáveis políticos situados a níveis mais altos da estrutura estatal. A composição dos comités da tabanca foi diversificada neste período abarcando nalguns casos anciões, mulheres e membros de diversos grupos etários. Regista-se uma disparidade regional da distribuição dos comités da tabanca, sendo mais representativos em áreas onde o apoio do PAIGC é mais significativo, nomeadamente a região de Tombali e menos em áreas como Gabú (Forrest, 1993: 87-88).

¹⁰⁷ A fragilidade do Estado guineense é particularmente evidente quando se compara o país com os seus vizinhos da sub-região, nomeadamente Senegal, Gâmbia e Mali (Embaló, 2008:117).

guineense, sobre as quais ele exerce a jurisdição. Por isso, consideramos que se impõe uma necessidade imperiosa de proceder a uma problematização das condições em que o Estado pós-colonial emergiu, que foi produto de uma imposição, sem ter emergido ou ter alicerces na sociedade guineense. Nesta ótica, esta problematização, feita por nós neste trabalho, implica revisitar os seus pilares de forma a promover a sua refundação.

Neste quadro, o Estado é algo “estranho” o que faz com que os dirigentes do Estado pós-colonial guineense não se sintam capazes de implementar as políticas governamentais de forma eficiente e uniforme devido à ausência de comunicação entre comités de tabanca e autoridade estatal. Com efeito, havia poucas possibilidades de as aspirações recolhidas pelos comités de tabanca chegarem ao poder central e mesmo que lá chegassem ocasionalmente, não havia um mecanismo que permitisse aos camponeses terem acesso ao processo de tomada de decisão relativo às políticas públicas. Todavia, Forrest sublinha que Estado pós-colonial guineense conseguiu grande proteção da parte da sociedade civil, garantido que a sua própria autonomia fosse resguardada. Mas mostrou-se incapaz de estabelecer e consolidar uma estrutura estatal a nível nacional, tornando clara nesse sentido a sua suavidade.

Demonstra que, ao nível macro, a presença da autoridade política e soberana do Estado guineense foi confirmada, porque todas as comunidades o aceitam como a maior e mais poderosa autoridade política da nação. No entanto, ele mostrou-se incapaz de executar as suas tarefas administrativas sobre as comunidades-nação, e de levar estas comunidades a servir as suas políticas. Assim, embora o Estado tenha alcançado a sua autonomia em relação à sociedade, não consegue implementar um projeto que integre politicamente a nação numa estrutura político-administrativa única que o ligasse efetivamente à Sociedade (Forrest, 1993: 86-70; 2003).

Trajano Filho (2005) mostra que a suavidade associada ao Estado guineense por Forrest quer demonstrar que o Estado pós-colonial na Guiné-Bissau emerge das estruturas sociais marcadas por elevada fragmentação política e por uma sociedade civil rural forte, o suficiente para garantir um elevado grau de

autonomia local, de modo que a vida social continua a funcionar independentemente das instituições estatais. Por outras palavras, a fraqueza das instituições do Estado colonial e pós-colonial¹⁰⁸ deve-se à vitalidade da sociedade civil rural, que se tem revelado forte e adaptável desde os tempos pré-coloniais. Realidade mencionada igualmente por Klute e Bellagamba (2008) que demonstraram que a fraqueza do Estado em África se deve à particular vitalidade da liderança social e política de nível local. Embaló (2008) partilha a mesma constatação, advogando que quando as estruturas do Estado são vistas como fracas ou ausentes, isso oferece aos atores políticos não estatais a oportunidade de exercerem influências marcantes em grandes questões do país.

Trajano Filho (2005) debruçou-se igualmente sobre a questão do Estado guineense. Destaca que a fragilidade do Estado na Guiné-Bissau era tal que a construção das estruturas estatais neste país só foi possível graças a uma política deliberada de terror contra as populações nativas, esquecendo-se no entanto dos laços de interdependência que sempre ligaram uma porção substancial de agentes estatais com o mundo rural através de práticas matrimoniais.

Forrest (1993:90) realça que a ausência de padrões de comunicação efetivos, institucionalizados, entre o cidadão comum e as elites estatais, de uma parte, as tensões políticas e as lutas pelo poder entre dirigentes, de outra, se refletem na ausência de estratégias que contribuam para a consolidação do aparelho estatal e para a implementação das suas políticas.

¹⁰⁸ No período de 1991 devido a pressão política externa, foi dado um passo na reorientação das relações Estado-Sociedade: a Constituição da Guiné-Bissau foi alterada para tornar possível a legalização de partidos políticos de oposição. Forrest (1993:95, 2003) menciona que os Estados com fracos laços com a sociedade rural e uma base de recursos internos incerta que procurem a transição fora da suavidade institucional, podem ter poucas alternativas à estratégia da dependência externa. Em vez de culpar os dirigentes de pós-independência pelos seus erros políticos, deveria proceder-se a uma apreciação mais completa das dificuldades da sua tarefa, especialmente à luz das reduzidas opções existenciais que se oferecem a um Estado suave.

2.1. As lógicas em competição na construção da nação guineense

A construção da nação guineense, tal como a construção do Estado nacional em África, segundo Trajano Filho (2005) é uma espécie de *contrabando* por basear-se numa experiência europeia histórica do processo de construção das pertenças sociais que não são inteligíveis pelas diversas comunidades que constituem estes Estados.

Grosfoguel faz o mesmo questionamento e considera que após a independência de muitos países colonizados, as antigas colónias alinhadas com discursos liberais egocêntricos dominantes construíram ideologias de identidade nacional, desenvolvimento nacional e soberania nacional que produzem a ilusão de independência, desenvolvimento e progresso.

O mesmo autor destaca que a mitologia da descolonização do mundo tolda as continuidades entre o passado colonial e as atuais hierarquias coloniais/raciais globais, além de contribuir para a invisibilidade da colonialidade no momento presente.

Destaca igualmente que, após a independência, o eixo colonial entre europeus e não europeus repousa, de uma parte, nas relações de exploração e de dominação e, de outra, na produção de subjetividade e de conhecimento – esta situação suscita a colonialidade do poder, sendo a persistência das premissas básicas do colonialismo na atualidade (Grosfoguel, 2010:417).

Trajano Filho (2005:101-102) considera que abordar a questão de nacionalidade em África através da análise do Estado nacional é um procedimento que acrescenta pouco e esclarece menos ainda, o que faz com que a questão premente para qualquer país africano seja a construção de um sentimento nacional que integre os diferentes grupos numa comunidade de sentimentos. Por ser uma questão que não diz respeito apenas ao Estado, não envolve somente a forma de institucionalização da autoridade que ele representa e não é caracterizada somente pelas ideologias nacionalistas.

Trajano Filho quis demonstrar que a nacionalidade em África não decorre apenas do Estado que corresponde a uma nação, como acontece em muitos países

européus, mas implica ter em consideração outras lógicas que emergem das suas várias nações e que atuam concomitantemente com o Estado, como os diferentes casos de conflitos analisados no Capítulo IV demonstraram. Com efeito, constatou-se a existência de várias lógicas que intervêm nos processos de resolução de conflitos para além da lógica estatal, ou seja, regista-se a pluralidade de ordens jurídicas.

Esta presença de várias lógicas no mesmo espaço geográfico legitima a proposta de Trajano Filho, que sugere que a nacionalidade seja tomada pela via de identidade social. Define a identidade social como um modo pelo qual as pessoas e grupos pertencem a uma totalidade construída enquanto representação, que permite ultrapassar as análises do Estado e das doutrinas nacionalistas, passando a privilegiar igualmente outras formas de institucionalização da autoridade e outros tipos de discursos sociais.

Anderson (1983) e Trajano Filho (2005: 103), advogam que a nação¹⁰⁹, mais do que uma forma de organização política e social e mais de que uma doutrina política e social, pode ser tomada como um somatório de projetos para a totalidade que variam entre o implícito e o explícito, entre o difuso e o exato. Para estes autores, a nação é uma comunidade imaginada, embora os processos históricos utilizados para efetuar essa imaginação não sejam sempre os mesmos em todos os lugares.

O período pós-colonial, segundo Trajano Filho, caracteriza-se por ambiguidade e tensão, o que faz com que, na Guiné-Bissau, cada vez mais a nação¹¹⁰ deixe de ser um projeto crioulo, competindo com outros projetos identitários, na medida em que a construção da nação na Guiné-Bissau esteve associada à crioulização¹¹¹.

¹⁰⁹ Forrest (1992) debruçou-se igualmente sobre a construção da nação em África.

¹¹⁰ O termo nação gradualmente deixou de se referir descritivamente às pessoas e grupos que compartilham uma similaridade de nascimento e passou a expressar um valor cultural e político. Tornou-se então o valor central da poderosa ideologia que desde o século XIX tem transformado a maneira das sociedades se organizarem em todo o mundo – o nacionalismo (Trajano Filho, 2005). A ideia de nação no nosso tempo é polissémica, tendo o sentido da unidade natural da história e de ideal político a ser alcançado (Smith, 1979: 167).

¹¹¹ Na realidade, a sociedade crioula¹¹¹ na Guiné-Bissau enfrenta atualmente o desafio básico de se produzir enquanto uma formação social própria, que não se confunde integralmente nem com o

Esta sua perspectiva encontra-se ilustrada na sua seguinte citação:

«(...) formulou, veiculou e implantou com originalidade e eficácia um projeto nacional para a Guiné-Bissau e Cabo-Verde foi o PAIGC, uma instituição cujos primeiros fundadores eram todos oriundos do universo crioulo dos aglomerados urbanos guineenses, com fortes vínculos com Cabo-Verde.» (Trajano Filho, 2005:96).

O mesmo autor demonstra que na verdade são vários os projetos em competição, que têm em comum pouco mais do que um entendimento difuso da sociedade crioula como uma unidade englobadora de diferenças regionais, étnicas, históricas, linguísticas e sociais.

Prevalece o projeto de Estado nacional de natureza universalista e racional, cujos principais sujeitos formuladores foram o PAIGC e o Estado que durante muito tempo este partido controlou. Trata-se de um projeto que, em nome de um suposto universalismo, nega frequentemente a história, os dilemas e os valores próprios da sociedade crioula, propondo uma nação claramente subordinada ao Estado. Trajano Filho (2005: 109) defende que é um projeto em profunda crise e demonstra que:

«Existem os difusos projetos formulados nos discursos quotidianos e nos rumores que veiculam em ato, através de uma algazarra de vozes e com símbolos próprios do ecuménico cultural africano, uma comunidade imaginada em construção que também poderia ser chamada de nação, embora diferente daquele tipo que se cristalizou como modelo pela tradição europeia. Diferentemente da nação do Estado, a nação de rumores é uma totalidade aberta, dinâmica e contraditória, baseada em formas locais de institucionalização da autoridade e de conceção de pessoa.»

A lusitanização ainda muito marcante no seio da elite crioula tradicional¹¹², mas com baixa influência política, segundo Trajano Filho, tem retirado pessoas, grupos, recursos e práticas consolidadas no mundo crioulo, a cada crise institucional em que o país mergulha. Destaca também que a comunidade crioula tem cedido constantemente às práticas e valores provenientes de diversas comunidades étnicas do País. Menciona que esta cedência se manifesta de várias formas: quer por atores pertencentes à periferia crioula

mundo lusitanizado e cristianizado que prevaleceu durante os últimos decénios do regime colonial, nem com o universo cultural das sociedades africanas tradicionais que envolviam as praças crioulas (Trajano Filho, 2005: 95).

¹¹² Indivíduos que ele considera pertencer a grupos sociais híbridos, com fortes ligações familiares, históricas e culturais e até mesmo jurídicas com Cabo-Verde e Portugal.

que se reidentificam com as suas comunidades de origem¹¹³ e intensificam as ligações que nos tempos coloniais eram expressões de um tribalismo; quer pelos atores com uma longa história familiar de tradição crioula, que por motivos instrumentais recriam ligações com as sociedades tradicionais e se “africanizam” completamente.

Esta situação pode ser observada atualmente entre os denominados *djitons* de praça¹¹⁴ que com a independência perderam o poder e prestígio para os denominados *djintis di mato ou djintios*¹¹⁵, cedendo as suas filhas em casamento a esses recém-chegados do mato ou “novos-ricos” em posições de prestígio no aparelho estatal. Portanto, estas duas situações refletiram-se na descrioulização da elite tradicional no que toca às formas de sociabilidade, valores e práticas.

Essas duas formas de descrioulização, segundo Trajano Filho (2005), estão frequentemente associadas aos limites da capacidade de reprodução da sociedade crioula, que não consegue incorporar plenamente todos os recém-chegados à sua periferia nem manter o seu núcleo histórico.

A descrioulização proporcionou um encontro inter-societário impregnado de um padrão de reciprocidade entre os donos do chão e estrangeiros, incorporando atores, saberes, valores e práticas sociais do exterior, ou seja, regista-se uma simbiose entre as práticas das elites crioulas e as das elites tradicionais e étnicas.

Trajano Filho, na sua abordagem, destacou os fatores que contribuíram para a descrioulização na Guiné-Bissau, esquecendo-se de demonstrar a cedência que se registou igualmente da parte da nova elite recém-chegada do mato. Na verdade, os elementos que explicam a descrioulização da elite crioula são os mesmos que explicam a obsessão pela destribalização, pela modernização

¹¹³ Por exemplo adoção de nomes africanos e *modus vivendi* culturais que no período colonial eram considerados impróprios dos civilizados ou assimilados.

¹¹⁴ Estrato social composto de população “civilizada”.

¹¹⁵ Elite formada pelos heróis de guerra de libertação nacional com uma curta e superficial história de inserção na sociedade crioula.

constatada nas atitudes da elite recém-chegada do mato, nomeadamente o casamento com as mulheres crioulas. O casamento com as mulheres deste estrato social e o abandono das *apilis*¹¹⁶ é entendido por esta elite como uma forma de alcançar a promoção social, de alcançar o estatuto de civilizado que lhe foi vedado durante a colonização, ou seja, uma forma de se livrar do fardo de cumprir com os valores socioculturais das suas comunidades.

Esta obsessão pela “modernização” e “civilização”, manifestada pela adoção de valores considerados “convencionais” ou ocidentais, regista-se na Guiné-Bissau pós-colonial, sendo evidenciada pela frequente atitude de uma parte significativa de atores no país em invocar a ascendência europeia ou cabo-verdiana, reinventando uma nova identidade. Portanto, persiste na memória dos guineenses a política segregacionista colonial, que se reflete na reinvenção de uma identidade “de referência” que os coloca no estrato de civilizado, testemunhando a atualidade do estatuto do indigenato implementado na época colonial, que assume a forma da colonialidade. Deste modo, quanto mais eficientes forem os mecanismos de incorporação de identidade, mais êxito terão em se reproduzir.

Por esta razão, Trajano Filho destaca que na Guiné-Bissau desenvolveu-se uma disposição de abertura para com o outro que resultou numa espécie de *antropofagia cultural* – uma voracidade incorporada que a tudo pretende assimilar e transformar e é nisto que se encontra o fundamento da sua heterogeneidade. Prossegue igualmente, mostrando que em cada etapa do processo reprodutivo da nação ela defronta-se com o dilema de ser liminar e intermediária, o que faz com que responder a esse dilema, em geral, conduza mais à sua intensificação do que à sua solução, pois as respostas põem em risco a sociedade e o seu modo de reprodução, seja por uma completa africanização, seja pela lusitanização (Trajano Filho, 2005:114-115).

Pélissier (2001) destaca que a dinâmica pendular constatada na própria sociedade é o reflexo da conjugação histórica de lógicas que prevaleceu mais de três séculos

¹¹⁶ *Apilis* ou *Nharas* são metáforas utilizadas para designar as mulheres que se regem pelos valores sócio-culturais da sua comunidade ou saberes tradicionais; enquanto as crioulas são apelidadas de senhoras por se regerem por princípios ocidentais ou saber universal.

entre um Portugal pobre e decadente e um ‘funil de poeiras étnicas’ na Guiné-Bissau. Esta constatação remete-nos para uma análise do projeto da constituição da nação e sua execução através da guerra de libertação, tendo mobilizado uma massa de camponeses para a luta armada.

Com a independência, o novo Estado pós-colonial enfrentou o desafio de incorporar na cidadania essa massa de heróis da guerra assim como os seus familiares e aderentes. As cidades cresceram a um ritmo vertiginoso, sobretudo Bissau, sem que o Estado tenha infraestruturas suficientes para albergar essa percentagem significativa da população recém-chegada. Esta característica não é exclusiva da Guiné-Bissau, mas comum a quase todos os países da África subsaariana.

Trajano Filho (2005) advoga que na Guiné-Bissau as velhas formas de incorporação deixaram de funcionar, como também a conjugação entre as formas tradicionais de funcionamento de autoridade e as formas estabelecidas pelo Estado europeu. O resultado desse complexo jogo de forças, foi o afastamento das formas tradicionais africanas da sociedade.

A situação evidenciada por este autor relembra-nos a situação sobre a qual nos debruçamos no capítulo II (ponto 1.1) sobre o pluralismo jurídico, a propósito da reinvenção do costume na África colonial inglesa. Os autores que analisaram a administração colonial indireta britânica ou *rule of law* demonstraram que os tribunais geridos pelos nativos se baseavam num costume ou direito reinventado porque não correspondia ao costume de nenhuma das etnias em concreto, mas foi um costume reinventado para se aplicar a todas as etnias. Araújo (2008: 124) menciona que a justiça nos tribunais indígenas era feita com base no direito costumeiro recriado, pretendendo desta forma aproximar o sistema indígena das concepções mais modernas da justiça.

Moore (1992:14) destaca que o procedimento do governo colonial em conferir prerrogativas aos tribunais nativos para administrarem a justiça à luz de valores culturais e tradicionais recriados visava, de uma parte, manter os valores socioculturais dos nativos, sendo valores que lhe são familiares, e de

outra, visava a modernização das suas comunidades. A mesma situação é observada na Guiné-Bissau, tendo sido destacada por Mané (2011) em que os atores presentemente agem de acordo com regras nem exclusivamente do sistema estatal e nem exclusivamente da sua comunidade, mas segundo um conjunto de preceitos que provêm de todas as ordens jurídicas com as quais eles estão em contacto, nomeadamente do Estado, da sua comunidade, de outras comunidades, de organizações regionais e do Sistema das Nações Unidas.

Voltando à perspectiva de Trajano Filho (2005) sobre a constituição da nação na Guiné-Bissau, este autor destaca que a sociedade crioula de base portuguesa que se desenvolveu na Guiné-Bissau se encontra atualmente perante uma encruzilhada dramática. Por isso, ela precisa de se descrioulizar, deixando em seu lugar não os particularismos étnicos tão temidos por alguns guineenses e por observadores internacionais viciados no idioma de um África etnicizada, mas o livre fluxo e a continuidade de uma crioula primária que começou com a expansão mandé, antes da chegada dos portugueses, e que tem continuado silenciosamente durante todos os séculos da presença colonial. Salienta ainda que a nação que surgirá desse processo não precisa de ter os mesmos contornos territoriais da atual Guiné-Bissau nem ser complementada pelas formas estabelecidas pelo modelo europeu do Estado nacional.

A contribuição de Trajano Filho é muito importante, sobretudo a sua proposta sobre a constituição da nação não necessitar de coincidir com as atuais fronteiras do País. Com esta ideia este autor está, por um lado, a pôr em causa as fronteiras artificiais que resultaram do mapa cor-de-rosa¹¹⁷, por outro, oferece subsídios para redefinição das fronteiras coloniais.

Todavia, a sua proposta para a constituição da nação peca por defender exclusivamente a continuação do processo da crioula primária ou mandezização, pondo de lado a lusitanização.

¹¹⁷ Concebido pelas potências coloniais de modo a satisfazer os seus interesses, tendo resultado na divisão das nações em países diferentes.

Na nossa perspetiva, consideramos que a construção da nação guineense não pode concretizar-se apenas pela criouliização primária nomeadamente a mandezição iniciada antes da colonização e que permaneceu durante a colonização, nem apenas com a criouliização secundária, a lusitanização, que foi iniciada durante a colonização, mas sim pela integração das duas formas, por ambas constituírem as faces do mesmo processo. São processos que explicam a história do país, de modo que não podemos privilegiar um em detrimento do outro. Porque depois de 500 anos de contacto nenhum projeto pode ser implementado ignorando a presença lusitana, ou seja, é necessário apreender a realidade tal como ela se apresenta atualmente.

Lopes (1986:23) debruçou-se igualmente sobre a questão do Estado-nação, mas parte de uma perspetiva económica. Sublinha que a criação e o rápido desenvolvimento do movimento de libertação nacional, em que a maioria da população se identificou com este movimento é a prova mais cabal da crise de valores e da degradação das relações de poder entre colonos e colonizados. Demonstra que as contradições de interesses no seio de autóctones foram por um instante esquecidas, para permitir a resolução da contradição principal, que é com o colonizador. Realça que em África o Estado raramente decalca a existência de nação com as mesmas delimitações territoriais.

Lopes partilha a perspetiva do Trajano Filho (2005), por considerar igualmente que o modelo de nação a adotar será necessariamente baseado num modelo social, de modo a permitir que o território e seus habitantes tenham um projeto comum. Defende que existem identidades étnicas que sobrevivem às crises vividas nos últimos decénios e menciona que um estudo sobre os valores culturais de diferentes camadas sociais revelaria que estes estão a definir-se em função dos interesses económicos imediatos e que esta tendência se vai acentuar cada vez mais, tendo em conta os desequilíbrios desta sociedade periférica.

3. A “*mandjização*” do sistema estatal guineense

A análise da posição do chefe da Tabanca na África Central britânica feita por Gluckman (1947), utilizada para ilustrar o comportamento das elites políticas em África, serve igualmente para evidenciar a *mandjização* do sistema estatal guineense e para melhor compreender o comportamento de atores na administração pública na Guiné-Bissau.

A posição de atores em diversas instituições estatais no país é ambígua, por repousar entre dois princípios contraditórios, tal como a posição do chefe da tabanca na África central durante a colonização: um sistema sociocultural legitimado por valores de parentesco e de solidariedade adquirida durante a socialização primária e um sistema ocidental imposto que não repousa em valores socioculturais endógenos. Portanto, estes dois sistemas de valores tornam ambivalente a posição de atores na administração pública guineense, sendo agravada ainda mais pelo facto de terem de aplicar e obedecer a regras que não apropriam (regras ocidentais), mas que são cruciais para o exercício das suas funções burocráticas. Este dilema é denominado por Fallers (1955) de *situação delicada e difícil de atores nas instituições públicas na Guiné-Bissau*. Com efeito, o paradoxo que caracteriza o Estado pós-colonial guineense reflete-se no seu desempenho, que lhe valeu a qualificação de Estado Suave (Forrest, 1993, 2003; Chabal, 1993; Trajano Filho, 2005) devido à sua baixa *performance*, na medida em que não consegue exercer de uma forma adequada as suas atribuições.

O baixo desempenho do Estado guineense é denominado “fraqueza” ou “suavidade” por ter como unidade de comparação o Estado weberiano. Portanto, os adjetivos associados ao Estado pós-colonial guineense são consequência da sua comparação com o Estado Ocidental.

As manifestações do Estado pós-colonial guineense são próprias dum Estado cujos instrumentos carecem da apropriação pelos atores, ou seja, demonstra falta de legitimidade. Neste quadro, a *mandjização* do Estado guineense evidencia a incorporação das práticas endógenas das diversas comunidades que

constituem o País no interior do Estado e que influenciam os atores no exercício das atividades burocráticas.

A Guiné-Bissau não constitui um caso único, por ter práticas endógenas presentes na instituição estatal. O mesmo fenómeno foi registado em vários estudos efetuados em alguns países da África subsaariana como testemunha a seguinte citação:

«(...) a crença na feitiçaria, na possessão de espíritos está profundamente impregnada nas sociedades africanas. De modo que esta crença exerce uma influência decisiva e estruturante sobre múltiplos aspetos da vida corrente, incluindo áreas informais da política e da economia.» (Meneses e Santos, 2009:10)

Apesar da feitiçaria ser um fenómeno que explica a razão da maior parte dos acontecimentos em diversas dimensões da vida nas sociedades africanas, a análise da sua ligação com a política não tem sido enfatizada pelas instituições de pesquisa até às últimas décadas do século XX (Comaroff e Comaroff, 1988; Geschiere, 1995, 1997, 2000; Comaroff, 2002; Macamo, 2004; Meneses e Santos, 2009). Pensava-se que a feitiçaria era um fenómeno confinado apenas às sociedades rurais africanas, esquecendo que em África se regista um *continuum* entre o meio rural e o meio urbano, não havendo quase uma separação nítida quanto às práticas entre os dois meios. A título de exemplo, na cidade de Bissau, em alguns bairros, as práticas quotidianas de muitos dos seus habitantes não difere quase em nada do *modus vivendi* dos atores das mesmas comunidades que residem nas tabancas donde estes são originários.

Tendo em consideração o *continuum* entre o rural e o urbano na Guiné-Bissau, não seria de estranhar que a feitiçaria estivesse intimamente ligada à política, ou seja, que se constatasse uma simbiose entre as práticas de feitiçaria e a política. Porque a maior parte dos guineenses consideram que o poder pode ser influenciado pelo mundo oculto. O poder espiritual explica os processos políticos e os atributos da política, como foi constatado por Meneses e Santos, (2009: 368) relativamente a outros países.

Geschiere (1997: 9, 1999, 2003) estabelece a analogia entre o papel dos *balobeiros* (*batul utchai/bamanhã*), *djambakós* (*bapene*) e *muro* (feiticeiros/curandeiros)

(conf. Cap. II. 1.2 sobre a feitiçaria)¹¹⁸ para os políticos na Guiné-Bissau e o papel dos especialistas em relações públicas para os políticos nos Estados Unidos de América (EUA), por habilidade de ambos, tanto numa sociedade como na outra, em fazer o sucesso derivar do conhecimento esotérico mais ou menos mágico.

Os ganhos e perdas dos políticos na sociedade guineense como na americana parecem depender menos do apoio popular do que das ações secretas dos especialistas espirituais e em relações públicas. Pois, segundo Meneses e Santos (2009:54-55), quer em África, quer na América e na Europa, a intervenção destes especialistas carregados de saberes esotéricos parece retirar o poder do povo. Os mesmos autores mencionam que em África, como noutros continentes, os políticos dedicam a maioria do seu tempo a procurar e a distribuir recursos materiais, por o cultivo do poder espiritual ser uma componente crucial para a carreira (Meneses e Santos 2009: 368).

Para Geschiere (1997,1999, 2000, 2006); Meneses e Santos (2009), a feitiçaria está longe de ser um retorno a um passado tradicional; esta apreensão social tem adquirido relevância política porque está intimamente ligada à apropriação local e regional do discurso global moral sobre a democracia e a transparência. Todavia, esses autores reconhecem que a natureza ambígua desta prática torna difícil medir a dimensão do impacto dos sistemas ocultos de crenças sobre a política no continente.

Na Guiné-Bissau os atores, sejam eles elites políticas, sejam eles cidadãos comuns, tanto no meio rural como no meio urbano, não assumem publicamente que procuram instituições de contra feitiçaria, nomeadamente *utchai (iran)*, *kassara (kansaré)*, *napene (djambakós)*, *namanha (balobeiro)* para realizar a prática de *mandji* ou para pedir a proteção; apesar de ser uma prática frequente, ela é efetuada de forma discreta.

A atitude dos atores em não assumir publicamente a realização desta prática é explicada, por um lado, por representar uma prática tabu cuja efetuação exige

¹¹⁸ Atores que, apesar de serem diferentes, são agregados numa única denominação ocidental – feiticeiros (conf. Cap.II, 1.2 sobre a feitiçaria).

muita discrição. Por outro, demonstra a permanência dos efeitos da colonização na mentalidade do descolonizado guineense, pela persistência da ideia de que o assumir publicamente esta prática é sinónimo de não “civilizado”, de atrasado, de tradicionalista, de tribalizado. Atributos que a maior parte dos guineenses querem ignorar devido à obsessão pela pretensa modernização ocidental.

A permanência da colonização na memória do descolonizado foi igualmente questionada por Meneses (2005:46), sublinhando que o saber científico, autoproclamado na esfera pública como um saber dominante, é transmitido nas instituições de produção do conhecimento, perpetuando a condição colonial. Menciona ainda que a compreensão restrita da modernidade ocidental, esquecendo a sua outra face que é a colonialidade, se reflete no perpetuar de uma relação desequilibrada sobre o poder entre os antigos colonizadores e os antigos colonizados. Na mesma perspetiva, Chabal (1993) salienta que a permanência do olhar colonial e da dominação é simultaneamente uma forma de perpetuar a diferenciação entre colonizador e colonizado.

Esta persistência do olhar colonial leva a que uma parte significativa de atores que recorre a prática de *mandji* não a assuma e invoque a ascendência europeia, a cabo-verdiana e a de cristão de Geba, de modo a despir a capa dos costumes arraigados, mas que na realidade recorrem-na tanto quanto os outros que têm a pertença étnica.

Ter ascendência cabo-verdiana e europeia não isenta estes atores de procurarem os serviços das instituições da prática de *mandji*. Porque é uma prática endógena que tem as suas raízes em várias comunidades guineenses, o que faz com que a maior parte dos indivíduos que residem na Guiné estejam sujeitos a estas práticas. Contudo, a conjugação de vários fatores faz com que determinados atores sejam mais ou menos propensos à realização da prática de *mandji*.

Outros elementos que ajudam a desvirtualizar o argumento que defende que quem tenha ascendência cabo-verdiana e europeia não está ligado à prática de *mandji* explica-se pela constante deslocação de *muro* e *djambakós* a

Cabo-Verde e Portugal para prestar os seus serviços não só aos guineenses que vivem nestes países, mas igualmente aos cabo-verdianos e portugueses, como demonstra o testemunho da seguinte *djambakós* que reside em Lisboa:

«Aqui recebo pessoas de várias nacionalidades, brasileira, portuguesa, cabo-verdiana e angolana, mas trabalho mais para os guineenses. As pessoas de outras nacionalidades que cá chegam são sempre trazidas pelos guineenses para quem já trabalhei ou que são meus vizinhos. Desde que estou cá em Portugal, há 10 anos, as mulheres são as minhas principais clientes, sobretudo as que têm problemas de *bambaram* (dificuldade de engravidar). As duas portuguesas e três cabo-verdianas que eu dei *messinho* (medicamento tradicional) depois conseguiram ficar grávidas. Uma das portuguesas é muito rica, quando deu à luz uma criança de sexo feminino ficou contente e deu-me muito dinheiro que utilizei para construir a minha casa na Guiné.» **(Testemunho de uma *napene* (*djambakós*) recolhido em julho de 2008)**

Em Portugal, nomeadamente em Lisboa, várias vezes em saídas ou entradas dos túneis do metro somos confrontados com os distribuidores dos desdobráveis ou brochuras que contemplam as publicidades de *muro*, os autodenominados “professores”. Enquanto os *djambakós* são menos visíveis por não fazerem publicidade, mas através de contacto pessoal chega-se às suas residências. Estes últimos, que são maioritariamente mulheres e residem em Portugal, dividem-se entre atividades de limpeza durante os dias úteis e de vidente durante o fim-de-semana. Todavia, existe uma outra categoria de *djambakós*, sendo aquela que não reside em Portugal, mas que se desloca periodicamente para este país a fim de exercer exclusivamente esta atividade.

«Eu vivo em Lisboa há 20 anos e trato de quase todos os tipos de problemas, desde a impotência sexual aos problemas relacionados com amor e trabalho etc.. Não recebo só africanos mas europeus também. Os brancos vêm aqui consultar-me sobre o futuro deles no trabalho. Muitos vieram cá para eu lhes dar medicamento para se lavarem e beberem para não perderem emprego. Agora com a crise que se instalou no país é frequente não só africanos aparecerem por aqui mas também brancos.» **(Testemunho de um *muro* que reside em Lisboa em agosto de 2008)**

Os dois testemunhos acima transcritos desses profissionais demonstram que os seus serviços não são procurados apenas por guineenses, mas também por alguns cabo-verdianos e portugueses e atores de outras nacionalidades. Esta realidade permite-nos afirmar que a prática de *mandji* se estende para além das fronteiras do Estado guineense, sendo procurada por atores de outros países que têm afinidades com a Guiné-Bissau e com os quais se estabelece relações estreitas. É nesta base que Meneses e Santos (2009: 9-10) destacam que a extensão das práticas ocultas, nomeadamente a prática de *mandji* no

caso da Guiné-Bissau, para fora do seu espaço de origem mostra que as interpretações do oculto não estão confinadas apenas a áreas rurais mas refletem-se na relação entre o global e o local.

No ponto seguinte, em que será abordada a influência da prática de *mandji* no comportamento de atores nas instituições estatais, as declarações de alguns dos altos funcionários entrevistados demonstram a presença da *prática de mandji* no sistema estatal guineense e a sua influência no comportamento das elites políticas e dos servidores do Estado. Esta presença da prática de *mandji* nas instituições estatais é explicada pela resiliência da mesma, pois que, apesar da violência simbólica exercida pelo colonialismo, que pretendeu substituir os valores e artefactos que encontrou nas diversas comunidades guineenses por ocidentais, estes permaneceram latentes. Com efeito, a obsessão pela substituição, tanto pelo poder colonial, como pelo novo Estado pós-colonial a estas regras, não teve sucesso pois elas mantiveram-se resilientes, coexistindo no mesmo espaço com as regras universais impostas (saberes locais e saber universal).

Esta coexistência proporciona a existência da simbiose entre feitiçaria e modernidade, sendo a mesma constatação igualmente registada na seguinte citação:

«A feitiçaria e outras formas de poderes e tensões sociais rituais não são nem vestígios arcaicos nem fenómenos exóticos isolados ou separados dos processos históricos e políticos globais e das macro transformações económicas. Tão pouco devem ser vistos como práticas negativas ou anti-sociais; pelo contrário, devem ser vistos como discursos morais, que apelam e defendem outras formas de ser no mundo (Meneses e Santos; 2009:2).»

A situação revelada por estes autores convida-nos a revisitarmos os pressupostos da ecologia dos saberes, que nos chamam a atenção para a importância de outros tipos de saberes no mundo, sobre outras cosmovisões que coexistem com o saber racional ocidental, mas que por ele foram invisibilizados tanto no período colonial como no período pós-colonial guineense.

A ecologia dos saberes, através da sociologia das ausências, que permite expandir o presente de modo a integrar mais experiências, que neste caso é a feitiçaria e a sociologia das emergências, que permite restringir o futuro e contemplar as expectativas de modo a poder resgatar a feitiçaria que foi declarada ausente

durante muito tempo. A necessidade de um novo reequacionamento que se requer na Guiné-Bissau é corroborada por Masolo (1994) e Hountondji (2010) por despertarem a nossa atenção para a afirmação da dignidade africana e que poderia ser alcançada por um debate sobre os sentidos da feitiçaria, que encontra muitos obstáculos face aos impactos das políticas neoliberais. Milando (2007) partilha o mesmo argumento e destaca a importância do diálogo intercultural ou o respeito pelos valores socioculturais das diversas comunidades, que considera ser a condição para o sucesso de projetos de desenvolvimento a implementar em diversas comunidades africanas¹¹⁹.

O Estado guineense, como outros Estados pós-coloniais africanos, caracteriza-se por uma combinação complexa e instável de traços tradicionais e modernos¹²⁰. Portanto, a constatação de Médard (1991) explica-se pelo facto da sociedade guineense em particular e as sociedades africanas em geral serem caracterizadas pela *resiliência social* segundo Milando (2007), na medida em que se assiste à sua auto-produção através de processos de adaptação contínua da sua estrutura aos *inputs* novos que ameaçam a sua estabilidade. Sendo uma sociedade predominantemente agrária¹²¹, ela é resiliente em relação às dinâmicas de modernização e da globalização, pois as dinâmicas de continuidade da cultura tradicional sobrepõem-se às de rotura.

Na verdade, apesar de se registar alguma mobilidade social ascendente devido à crescente escolarização, os sistemas tradicionais de valores permanecem responsáveis pela maior parte da socialização dos jovens na Guiné-Bissau. Desta forma, embora se registem mudanças significativas e rápidas no *status* social de guineenses de uma geração para outra, isso parece ter enfraquecido os valores socioculturais de pertença de algumas etnias e o reforço de valores

¹¹⁹ Sobre esta temática, veja Cangenno (2006).

¹²⁰ «*Les États africains sont en général plus néo-patrimoniaux que patrimoniaux dans la mesure où ils sont des types mixtes, mélangeant dans une combinaison complexe et instable des traits traditionnels et des traits modernes, notamment les bureaucraties.*» (Médard, 1991)

¹²¹ Quase 80% da sua população vive no meio rural, de acordo com o recenseamento geral da população e habitação (INE, 2010).

socioculturais de referência¹²². Portanto, a reprodução social continua a ser assegurada sobretudo pelos impulsos imanentes às tradições dos vários grupos étnicos deste país, resistindo, mais geralmente do que se pode supor, às dinâmicas de uma modernização mundial tendencialmente acelerada. Na verdade, apesar de alguns entrevistados da elite política não terem assumido claramente ter recorrido alguma vez à prática de *mandji* pelas razões acima destacadas, uma parte significativa da mesma acredita na sua existência e admite que os sucessos alcançados por seus conhecidos se deve ao facto destes terem recorrido a esta prática.

Contudo, aqueles que mencionam sem equívoco ter recorrido a esta prática não têm margem de dúvida que os seus êxitos na vida se devem à ajuda proveniente da mesma. Esta convicção forte na crença, na prática de *mandji* pelos atores torna-os reféns das instituições de contra feitiçaria. Meneses e Santos corroboram esta ideia sublinhando:

«O oculto e o fechamento de corpo autorizam a emergência dos curandeiros como dotados de um saber especial, emblemas de práticas que se transformam no símbolo do antiético da modernidade na lógica predominante na historiografia ocidental.» (Meneses e Santos 2009: 229)

Referem que, nas modernas condenações públicas de feitiçaria como prática associada ao atraso, a corrupção é incompatível com a democracia. Todavia, são acompanhadas de uma ideia mais ampla de que feitiçaria é um aspeto inquestionável em todas as dimensões da vida em África e essencialmente na vida política africana.

Mencionam igualmente que a feitiçaria e a corrupção¹²³ aparecem misturadas no quotidiano africano, porque são formas de explicar e de conduzir a política, constituindo imaginários políticos relacionados, um discurso moral sobre a sociedade e o seu futuro. Pois a feitiçaria e a corrupção são partes da

¹²² Que resulta do processo de aculturação e da dinâmica de contacto e interinfluência entre a cultura tradicional e a moderna. Assim, os valores socioculturais de diversas comunidades do país são visíveis no sistema estatal, como demonstra o caso de conflito entre uma funcionária e uma instituição estatal.

¹²³ Muitas das práticas classificadas de corrupção na lógica ocidental, universal ou europeia são aplaudidas pela lógica africana ou local, por visarem prestar solidariedade, que é um princípio orientador das suas diversas comunidades.

explicação de um político ambivalente, através do qual a democracia é percebida e praticada em alturas em que a paisagem política requer mudanças radicais.

3.1. Influência da prática de *mandji* no comportamento de atores

Como foi acima referido, apesar de se registrar alguma mobilidade social ascendente e mudanças significativas e rápidas no *status* social dos atores na Guiné-Bissau, os valores socioculturais tradicionais continuam a resistir às dinâmicas da modernização. Assim, apesar de alguma aculturação, os guineenses continuam presos aos valores e às práticas culturais dos seus ancestrais. Este contexto faz com que algumas decisões importantes deixem de ser tomadas, pois julga-se que uma vez que a decisão não seja do agrado de uma parte, esta poderá recorrer à prática de *mandji*. Assim, a feitiçaria, longe de ser um vestígio anacrônico do passado, incorpora simultaneamente memórias e discursos atuais.

Meneses e Santos (2009: 228-229) sublinham que, do ponto de vista destas técnicas enquanto rituais de memória, estas se destacam como procedimentos para a construção de corpos que podem ocupar o mundo gerado pela violência e insegurança contemporâneas, ligando experiências passadas e presentes numa paisagem transformada pela mercantilização das coisas e das pessoas. Longe de ser um retorno a um passado tradicional, esta apreensão social tem adquirido relevância política, porque está intimamente ligada à apropriação local e regional do discurso global moral e sobre a democracia e a transparência.

Para Ashforth (2005:87), a feitiçaria pode ser descrita como uma ação maliciosa, levada a cabo através de recurso a forças místicas ou mesmo pela violência, resultante de ódios e tensões intensas presentes na sociedade, e que as pessoas interpretam como atuando sobre si independentemente da sua vontade.

Na Guiné-Bissau, como foi sublinhado neste trabalho, independentemente da religião com a qual cada ator se identifique, uma parte significativa de servidores do Estado recorre à prática de *mandji* ou à feitiçaria com vista a proteger-se dos

malfeitores. Apesar de cada comunidade ter a sua própria forma de concretização da prática de *mandji*, os atores não recorrem apenas à forma da sua comunidade, registando-se o recurso às várias formas disponíveis e de acordo com o objetivo que se pretenda alcançar com esta prática. A prática de *mandji* encontra-se bastante divulgada na Guiné-Bissau, por ser uma prática inteligível à maior parte de atores, fazendo com que o oculto assumia relevância na explicação da maior parte dos acontecimentos.

A inteligibilidade desta prática explica o seu recurso pelos diferentes atores para a sua pretensa proteção nas comunidades guineenses, o que leva a que esta proteção, mesmo não sendo efetiva, acabe por funcionar como uma retaguarda, permitindo-lhes exercer tranquilamente as suas funções. Por outro lado, alguns servidores do Estado chegam ao ponto de deixarem de exercer as suas funções com receio da prática *mandji*, ou procuram proteger-se antes de tomarem algumas decisões que consideram ser polémicas, como demonstra o testemunho do seguinte coordenador de um serviço de uma instituição estatal:

«No serviço que estou a coordenar neste momento tem um funcionário que está a exercer as funções do DAF (Diretor Administrativo e Financeiro) há 20 anos e ainda continua a exercê-las até hoje. Ele construiu três casas de construção definitiva, residiu numa e arrendou duas. Durante os vinte anos que ele trabalha neste serviço já passaram por lá 5 chefes antes que eu seja nomeado, mas nenhum deles teve coragem de investigá-lo, apesar de todos saberem que ele apropriava-se do dinheiro de um número significativo de funcionários fantasmas e que agia em conivência de uma rede que opera no Ministério das Finanças. Todos os meses apropriava-se de um valor que lhe permitia levar uma vida, que se fosse pelo salário auferido não poderia.

O salário que ele auferia não é suficiente para pagar a renda numa moradia geminada numa casa da construção definitiva. Por isso, quando fui nomeado e soube que o indivíduo em causa apropriava-se do dinheiro indevidamente, confidenciei com um dos funcionários que trabalha neste serviço há trinta anos e de quem eu tinha confiança, que pretendia averiguar os procedimentos do DAF, de modo a conseguir uma prova que me permitisse denunciá-lo.

Este meu confidente aconselhou-me a não adotar algum comportamento que o fizesse desconfiar de que eu pretendia requerer uma auditoria, na medida em que pode vir a custar-me a vida. Informou-me igualmente de que o referido DAF recorreu a quase todos *iran* e *muro* de renome que o protegem, de modo que ele faz o que lhe apetece e não lhe acontece nada. Aconselhou-me a não me meter na vida dele porque pode vir a matar-me.

Ainda, segundo este meu confidente, o DAF em causa foi responsável pelas mortes da terceira pessoa que exerceu as funções de coordenador neste serviço e da pessoa que este coordenador tinha proposto para substituir este DAF.

Depois de saber que ele tinha sido responsável pela morte destas duas pessoas tive que repensar sobre as minhas pretensões em relação a ele, isto é, denunciá-lo de modo a evitar que ele continuasse a apropriar-se compulsivamente do dinheiro alheio. Por isso, antes de

fazer o requerimento pedindo a realização da auditoria de modo a comprovar as irregularidades que pareciam existir, fui ao *iran* em Caió e um *muro* em Boé, por forma a blindar o meu corpo.

Durante o compasso de tempo que eu estava a efetuar o fechamento do meu corpo contra os possíveis ataques do DAF, o Ministério da Função Pública e Modernização do Estado realizou o recenseamento biométrico dos funcionários públicos. Esta operação permitiu identificar funcionários fantasmas dos quais 50 estavam contemplados ao serviço que eu coordeno.» **(testemunho de um funcionário em dezembro de 2010)**

O testemunho deste coordenador de serviço público demonstra, por um lado, a existência da prática da privatização dos serviços públicos na administração pública pelos atores em seu benefício pessoal. Por outro lado, revela a influência da prática de *mandji* no comportamento de atores no exercício das suas funções.

É frequente o recurso às instituições da prática de *mandji*, sobretudo pela elite política nas vésperas das eleições, de formação e/ou remodelação do governo, cada um procurando ascender ao poder e/ou manter-se em cargos políticos¹²⁴.

Situação semelhante foi registada em Moçambique, sendo denominada por Meneses e Santos de prática de *fechamento do corpo* (proteção ritual do corpo contra qualquer penetração estrangeira por pessoas que procuram beneficiar dos bens dos outros). Realçam igualmente que a feitiçaria também é usada para reforçar a posição das elites, num mundo caracterizado pelo desejo mágico de obter bens e riqueza a partir do nada. Esta realidade ajuda a explicar os novos contornos que os processos de proteção, do fechamento do corpo contra penetrações externa adquirem nos nossos dias, recorrendo-se aos espíritos fortes (Meneses e Santos, 2009:223).

«O Ministério onde eu trabalho é um dos mais cobiçados na Guiné-Bissau por causa das licenças que concedemos às empresas estrangeiras para efetuarem as suas atividades. Por isso, quando vou à minha tabanca levo o vinho e peço aos meus ancestrais que me protejam para que eu possa manter-me no meu cargo. Normalmente todos os anos dou a oferenda dum animal e bebidas no *iran* em troca da proteção que me concede, porque desde criança que o meu pai pedia proteção para mim neste *iran*. Por isso, quando tive informações de que haveria a remodelação governamental fui ao mesmo para eu possa continuar enquadrado no mesmo Ministério.» **(testemunho de um funcionário público em Janeiro de 2009)**

¹²⁴ «Mais ce qui confond surtout, c'est qu'à coté de cette vision de la sorcellerie comme le facteur égalisant face aux nouveaux rapports de domination, d'autres interprétations soulignaient plutôt le rôle joué par cette force occulte dans l'accumulation de pouvoir et de richesse, notamment sous leurs formes modernes.» (Geschiere, 1995)

«Estou no Governo há 2 anos mas nunca fui procurar proteção nem no *muro* nem no *iran*. Eu sou católico e acredito em Deus e tudo o que desejo peço a Deus. Eu não pertença a nenhuma etnia, os meus avós maternos são cabo-verdianos e os paternos são portugueses, portanto sou mestiço. Portanto nós não cumprimos nenhuns rituais que não estejam ligados à igreja católica. Quando os meus avós faleceram os meus pais realizaram apenas a missa.» (testemunho de um funcionário público em Fevereiro de 2009)

Os testemunhos das elites acima expostos ilustram a instrumentalização das identidades, sobre a qual nos debruçamos no ponto anterior, em relação às lógicas em competição para a construção da nação guineense, servindo ora para descrioulizar, ora para destribalizar os atores, sendo moldados por estes de acordo com o interesse que pretendem alcançar.

Ainda sobre o receio da prática de *mandji*, apesar de alguns funcionários entrevistados afirmarem nunca ter deixado de tomar alguma decisão que lhes parecesse fundamental por medo da prática de *mandji*, a maioria admite conhecer pessoas que o fizeram. Alguns revelam ter conhecimento de casos de vagas que ficaram por preencher, por medo de ser vítima desta prática por parte do antigo ocupante do posto, mesmo em algumas estruturas não-governamentais. Este fenómeno é denominado *mandjização* dos postos na administração pública guineense.

Contudo, registam-se casos de atores estatais corajosos que tomaram decisões importantes independentemente das ameaças da prática de *mandji* de que foram alvo. Os atores envolvidos nestes casos mencionam ter uma proteção contra os malfeitores mais poderosos através da prática de *mandji*.

A prática de *mandji*, sendo um dos elementos estruturantes da *racionalidade cognitiva* de uma parte significativa das comunidades na Guiné-Bissau, acaba por condicionar os comportamentos e as atitudes dos seus atores nos diversos desafios quotidianos com que se deparam. Esta racionalidade é que faz com que haja quase uma unanimidade entre autores em advogarem que a feitiçaria se transformou numa semântica para os novos tempos políticos (West e Sanders, 2003; Geschiere, 1997). Pois, para West (2005: 2-8); Kapferer (1997: 263-274); Santos, (2003a); Meneses e Santos (2009: 365), a feitiçaria não é apenas um instrumento de ordem social, mas também um instrumento de regulação social que deve ser entendida como uma linguagem do poder.

3.2. Interação entre a prática de *mandji* e o sistema judicial

A prática de *mandji* na Guiné-Bissau é uma das formas de resolução de conflitos recorrida, não apenas pelos atores nas comunidades manjaco mas pelos atores de outros grupos étnicos e de atores no sistema estatal, ou seja, constata-se a penetração desta prática no sistema estatal guineense.

Interessa-nos neste trabalho, particularmente, ver a influência desta prática no sistema judicial, nomeadamente no tribunal, por ser uma das instituições estatais de resolução de conflitos identificadas nas localidades onde este estudo é realizado.

Os casos de conflitos analisados demonstram a dimensão desta prática na Guiné-Bissau, sendo frequentemente procurada por atores em casos de aflição por diferentes comunidades na Guiné-Bissau, na medida em que os acontecimentos são interpretados como não naturais, remetendo-os para a explicação do oculto. Assim, esta importância atribuída à dimensão do oculto faz com que a prática de *mandji* esteja presente em quase todas as instituições de resolução de conflitos, na medida em que não é utilizada apenas nas instituições costumeiras espirituais jurídicas nomeadamente *utchai (iran)*, *kassara (kansaré)*, *napene (djambakós)*, etc., mas igualmente influencia o comportamento de atores em outras instituições de promoção da justiça, quer sejam costumeiras não espirituais (régulo, chefe de tabanca, chefe de bairro e família), quer sejam estais (polícia e tribunal).

No que concerne as instituições de chefe de bairro, chefe da tabanca e régulo, em qualquer processo de resolução de conflito em que se encontrarem implicados procuram cuidadosamente analisar os factos que lhes são apresentados de modo a poderem decidir sem correrem o risco de favorecer alguma das partes. Porque os atores a quem foi atribuído o papel de resolver conflitos nestas instituições são atualmente, por vezes, motivados por lógicas de interesses devido à influência da modernização nestas comunidades. A modernização das comunidades manjaco contribuiu para a desvirtualização da justiça nestas comunidades, o que mostra que o moderno também penetra no costumeiro.

Todavia, a prática de *mandji* atua como contrapeso a estes possíveis comportamentos, fazendo com que estes atores tentem obedecer no máximo às regras durante o processo de resolução de conflitos, de modo a promover a justiça com maior justeza. Porque a má decisão pode motivar a parte injustiçada a efetuar a prática de *mandji*, por forma a vingar-se de quem decidiu erradamente.

Acredita-se, nas comunidades manjaco em estudo, que a prática de *mandji* efetuada nestas condições produz efeitos rápidos por ela se destinar a reparar o erro cometido ou a devolver a razão a quem a merece. Por isso, sublinha-se que a prática de *mandji* limita o abuso do poder nas instituições de resolução de conflitos. Esta condição não se limita apenas às instituições costumeiras, mas estende-se para além das fronteiras destas e exerce influência no sistema estatal, nomeadamente na polícia e nos tribunais. Porque uma parte significativa de litigantes recorre à prática de *mandji* antes de recorrer às instâncias judiciais formais ou recorrem-na em simultâneo com estes e /ou depois de terem apresentado queixa na polícia ou de terem formalizado o processo no tribunal.

Esta constatação é patente no argumento defendido por Meneses e Santos, ao destacarem que a crença na feitiçaria, como no caso da prática de *mandji* na Guiné-Bissau, demonstra a insegurança e imprevisibilidade inerentes ao contexto atual, especialmente em contextos urbanos. Nesta ótica, a manipulação dos espíritos invisíveis com fins protetivos ainda é vista como uma forma de garantir a segurança e de fazer mal a outrem, reafirmando o caráter ambivalente destes espíritos (2009: 22).

O recurso aos espíritos é uma situação observada durante o período da colonização, mesmo com o processo de substituição de costumes por valores ocidentais de que as diferentes comunidades foram alvo, como demonstra o documento N° 320, pasta 1920:

«Os indígenas desta circunscrição não recorrem por enquanto à justiça das autoridades europeias, não só porque o seu estado de atraso lho impede, mas também e principalmente porque resolvem todos os conflitos de harmonia com o rito da sua religião.» (Administrador a Secretário dos Negócios Indígenas, 6 de dezembro de 1920 *apud* Mendy 1992: 45).

Com a implantação do Estado-pós-colonial guineense, as práticas socioculturais mantiveram-se quase intactas. A resiliência destas práticas contribuiu para que a maior parte dos conflitos fossem resolvidos fora das instituições estatais, agravando-se pela quase ausência de enquadramento legal ou de legislação que reconheça estas instituições. Todavia, regista-se um tímido reconhecimento constatado no tribunal de setor, sendo do nível mais baixo na estrutura hierárquica judicial na Guiné-Bissau, para além dos tribunais regionais e do supremo tribunal.

O tribunal de setor é a única instância que prevê na sua lei orgânica resolver conflitos de acordo com os usos e costumes locais, salvo os casos que se debrucem sobre direitos fundamentais. Com efeito, esta instância judicial oferece à maior parte da população o acesso à justiça, por estar implantado em quase todas as cidades, enquanto o tribunal regional existe apenas em uma cidade de cada província, exceto a província Leste, que dispõe de dois tribunais regionais (Bafatá e Gabú).

A possibilidade do tribunal de setor resolver conflitos de acordo com o costume levanta um outro problema, que é de qual costume aplicar em caso de conflitos entre pessoas de diferentes grupos étnicos. Esta condição limita esta abertura do direito estatal ao direito consuetudenário, por este poder aplicar-se só em caso dos litigantes serem do mesmo grupo étnico. A possibilidade dos litigantes serem do mesmo grupo étnico é cada vez mais diminuta, por o fluxo de interpenetração e de deslocação de atores entre as regiões ser muito intenso, o que contribui para a miscigenação cada vez maior entre diferentes grupos étnicos. Assim, diminui a possibilidade de uma área originária de um determinado grupo étnico continuar a ser ocupada exclusivamente pelos membros deste grupo, como foi constatado em Bachil. Nesta tabanca atualmente não residem apenas manjaco de Tchur, mas alberga igualmente os felupe refugiados da guerra de Casamança¹²⁵ de 1991, fula e alguns cidadãos dos países da sub-região, nomeadamente do Gana e da Guiné-Conacri, como foi referido na Introdução. A intensa interdependência entre diversos grupos étnicos limita o alcance da tentativa do Estado em fazer

¹²⁵ Embaló (2011) debruçou-se sobre esta temática.

valer outros direitos, para além do direito positivo nesta instância judicial do primeiro nível. O tribunal de setor é o único vestígio formal de interinfluência entre o sistema jurídico costumeiro e o sistema jurídico estatal de resolução de conflitos.

Em alguns casos, a possibilidade de recurso à prática de *mandji* pode constituir um meio de pressão sobre a outra parte em conflito e mesmo sobre os próprios tribunais. Com efeito, sabendo do receio que as pessoas têm desta prática, alguns atores tentam influenciar as decisões dos juízes, ameaçando efetuar a prática de *mandji* em caso de uma decisão ser tomada num determinado sentido. Muitas das vezes as decisões dos tribunais são condicionadas pelo medo destas práticas. A título de exemplo, pode citar-se o caso de execução de uma hipoteca a favor de um banco em liquidação. De facto, os tribunais julgaram o caso e decidiram a execução da hipoteca que tinha sido constituída a favor do banco. Contudo, após o anúncio na rádio de que a casa hipotecada estava à venda, o proprietário igualmente na emissão seguinte da mesma rádio, colocou um anúncio a informar que a casa lhe pertencia e que quem a tentasse comprar seria responsável pelo que lhe viesse a acontecer. Desta forma, fez a ameaça que iria realizar a prática de *mandji* e conseguiu impedir os potenciais adquirentes, não tendo havido por isso propostas para a sua compra. Assim, um importante instrumento de garantia de crédito deixou de ser credível, devido às dificuldades na sua execução, o que não favorece o aumento do crédito na economia dum País.

Depois da análise da interação entre a prática de *mandji* e o sistema judicial, estamos em condições de enquadrar o sistema judicial guineense nos sete modelos ideais de cooperação entre os sistemas estatais e não estatais de justiça em África, concebidos por Meneses (2012), que são construídos em função do reconhecimento e aceitação crescentes da validade do exercício do poder adjudicativo pelos sistemas jurídicos (conf. Cap. II, ponto 1.1 sobre o pluralismo jurídico). Dois desses modelos enquadram o sistema judicial guineense. Primeiro o *modelo de independência entre sistemas*, por o sistema estatal aceitar tacitamente a presença de justiças não estatais, sendo um modelo típico dos Países em que o Estado padece de falta de implantação

forte, o que faz com que, mesmo que não haja o reconhecimento formal por parte deste em relação às instituições não estatais, as mesmas participam na resolução do conflito.

O segundo modelo que enquadra a situação judicial da Guiné-Bissau é o *de reconhecimento formal limitado* por parte do Estado da presença de instituições não estatais de resolução de conflitos. Este modelo ilustra a prerrogativa atribuída ao tribunal de setor que referimos acima, de poder julgar os casos com base nos costumes, desde que não contrariem direitos fundamentais. Com efeito, o Estado atribui um reconhecimento legislativo limitado a sistemas de justiça não estatais, embora não lhes conceda nem jurisdição exclusiva nem poderes de coerção, concedendo-lhes poucos recursos e apoios. Relativamente aos sistemas de justiça não estatais, reconhece-se a possibilidade de estabelecer regras na comunidade que está sob a sua jurisdição. Todavia, esta possibilidade é limitada à exigência de que estas leis devem respeitar as normas consuetudinárias.

Os outros cinco restantes modelos não enquadram a situação judicial guineense. Porque no país é quase consensual que uma parte significativa dos conflitos são resolvidos por instituições não estatais e sobretudo as espirituais através da prática de *mandji*, de modo que limita a possibilidade da vigência de um *forte monismo legal*, devido à inexistência de um preceito que proíba formalmente as instituições não formais de promoverem a resolução de conflitos na Guiné-Bissau.

Igualmente, *não existe um reconhecimento formal da existência de outros sistemas de justiça* cuja atuação o Estado guineense encoraje, como é observado em Angola, em que o Estado apoia de uma forma informal as instituições não estatais de resolução de conflitos, por reconhecer as suas limitações, embora conserve para si o exercício de poder de adjudicação.

Não se regista no sistema judicial guineense o *reconhecimento formal do regulado de jurisdição exclusiva sobre uma determinada área*, como é verificado no Sudão e no Malawi, por estes Estados reconhecerem às instituições não estatais legitimidade exclusiva sobre uma determinada área, conferindo às

mesmas a possibilidade de adotarem a decisão final no que respeita a esta mesma área.

Nem o modelo presente em Moçambique sob a forma de *tribunais comunitários* e no Uganda sob formas de *tribunais de consulta local*, que reconhece formalmente sistemas não-estatais de justiça integrados no sistema de Estado e admite a existência de outras fontes de direito, embora não lhes atribua o estatuto de campo semi-autónomo, procurando o Estado definir diversas regras para integrar as outras instituições e os outros direitos sob a alçada do sistema estadual.

O sistema de *forte monismo tradicional* constatado no Botswana não enquadra igualmente o sistema judicial guineense, porque as instituições de justiça não estatal não são incorporadas no sistema estatal de modo a burocratizá-las e a civilizá-las (Meneses, 2012: 27-30).

A partir destes modelos conclui-se que o sistema judicial guineense não reflete a realidade societal do país, ou seja, observa-se uma discrepância forte entre o sistema da justiça estatal e a necessidade da satisfação judicial da população. Na verdade, a procura crescente de um modelo ideal que corresponda às expectativas da população fundamenta os objetivos que norteiam o projeto da pesquisa fundamental sobre *estratégias locais de gestão de conflitos na Guiné-Bissau*, no âmbito do qual esta tese foi desenvolvida. Com este projeto pretende-se averiguar em que moldes é feita a justiça no país, e de acordo com os resultados da investigação elaborar uma proposta fundamentada sobre a necessidade de reconhecimento das outras formas de justiça para além das estatais Klute *et al.* (2006); Klute *et al.* (2008); Klute e Bellagamba (2008); Klute e Embaló (2011), de modo a diminuir o fosso entre o sistema judicial e a necessidade judicial de atores.

3.3. As implicações económicas da prática de *mandji*

As instituições de feitiçaria e de contra feitiçaria engendram um fluxo de recursos em diversas dimensões da vida, que lhes valeu a designação da *economia política do infortúnio* (Meneses e Santos, 2009). A realização da prática de *mandji* é

um mercado que gera “emprego” no setor informal, sendo principal fonte de rendimento de muitas famílias, na medida em que implica o sacrifício de animais domésticos desde galinhas, cabras, porcos e vacas.

O galo é uma ave que desempenha papel importantíssimo na efetivação da prática de *mandji* ou na consulta a um *iran* ou *djambakós*, porque a análise das suas vísceras ou dos seus órgãos depois de ser morto é uma fase prévia à realização desta prática. As vísceras do galo é que orientam os atores das instituições de feitiçaria ou da contra feitiçaria a identificarem os problemas e em que moldes a prática de *mandji* deve ser realizada para poder produzir efeitos positivos.

Se a prática de *mandji* efetuada produzir efeitos positivos, o indivíduo que a recorreu fica obrigado a pagar a promessa, que exige o sacrifício de animais domésticos. O animal a sacrificar depende do que a pessoa se comprometeu a pagar aquando da realização desta prática. Assim, na maior parte dos casos, quanto mais complexo for o interesse que se pretende alcançar mais elevado será o valor da promessa a pagar.

A realização da prática de *mandji* e o pagamento da promessa requerem também uma quantidade de bebidas. Em alguns casos, o pagamento de promessa exige os panos, devendo estes ser de confeção artesanal (*blanje benhegrueh/blendje benhigrith* – (cr. *pano di pinti*)¹²⁶, que são feitos predominantemente pela etnia manjaco e pepel.

A concretização da prática de *mandji* é diferente quando se recorre ao *muro*, sendo um adivinho da religião muçulmana que realiza esta prática, mas de uma outra forma. Apesar dos objetivos desta prática serem os mesmos, a suas formas de concretização variam entre comunidades islamizadas e animistas e mesmo no seio de cada comunidade.

No caso de biafada, por ser uma comunidade originariamente animista, mas que depois se islamizou, foi constatada por Mané (2008) no Setor de Bambadinca no seio de uma comunidade deste grupo étnico, uma forma de realizar a prática de *mandji* miscigenada numa *baloba*. A prática de *mandji* realizada nesta

¹²⁶ Pano utilizado em cerimónias e rituais de muitas comunidades na Guiné-Bissau, principalmente, comunidades manjaco e pepel; Semedo (2010) desenvolveu esta temática.

instituição não é feita com vinho, como acontece entre animistas, mas com a farinha, revelando o processo de transição religiosa progressiva desta comunidade de animismo para islamismo.

Todavia, a forma da realização da prática de *mandji* nas comunidades islamizadas também exige o sacrifício de animais denominado esmola (cr.*simola*). Neste ritual, a pessoa interessada na realização da prática de *mandji* é indicada pelo *muro*, o animal a sacrificar para alcançar o seu desejo. Depois prepara uma refeição e oferece aos outros membros da comunidade, no fim da qual estes rezam para que ele veja o seu desejo concretizado. Os animais utilizados na concretização da prática de *mandji* feito pelos animistas são os mesmos para os muçulmanos, exceto o porco.

Os videntes, na realização das suas tarefas, tanto os *djambakós* como o *muro*, exigem a utilização das raízes das plantas ou folhas, maioritariamente silvestres para preparar medicamentos que servem para a proteção. Alguns destes remédios requerem a sua mistura com água para se lavar ou beber de forma a permitir o fechamento do corpo ou proteção. Em algumas instituições da realização da prática de *mandji*, nomeadamente no *iran*, exige que o corno do animal seja enchido de areia sagrada deste *iran*, passando a servir como uma das suas agências.

Um indivíduo que esteja na diáspora, em caso de aflição pode efetuar a prática de *mandji* nesse corno, salvo casos complexos (conf. Cap. III, ponto 2.1 sobre instituições e procedimentos de realização da prática de *mandji*). Assim, a efetivação da prática de *mandji* exige uma quantidade avultada de recursos financeiros, quer dinheiro desembolsado para comprar artigos necessários à realização da prática de *mandji*, quer o dinheiro que estes atores pedem como forma de pagamento por terem efetivado esta prática e ainda, também, o dinheiro gasto por requerentes desta prática quando posteriormente conseguem resultados pretendidos como forma de pagamento de promessas.

A realização da prática de *mandji*, como ficou demonstrado acima, exige uma cadeia de serviços que engendram fluxos financeiros bastante significativos, gerando emprego no mercado informal, principalmente no mercado de Bandim em

Bissau. Neste mercado constatamos uma especialização em atividades de comércio. A título de exemplo, há pessoas que se dedicam apenas à venda de raízes que são trazidas de outras regiões para Bissau, alguns dedicam-se ao comércio de animais e outros à venda de panos, outros à venda de nozes de cola etc.. Estes intervenientes, que fornecem produtos para a realização da prática de *mandji* no país, constituem uma máquina económica e financeira bastante forte.

Nas rádios registam-se anúncios sobre estes atores sobretudo os *muro*, porque em relação aos *djambakós* e *balobeiros*, como referi anteriormente, raras vezes os seus serviços são anunciados na rádio ou publicitados. A publicidade destes últimos é feita de forma pessoal e não assume o carácter publicitário moderno. Os *iran* como uma instituição para a realização da prática de *mandji* são mencionados na rádio como forma de pressionar e obrigar as pessoas que se apropriam de coisas alheias, que furtam animais, a devolvê-los. É um meio de que os indivíduos dispõem de reaver os seus objetos e/ou animais furtados.

Contudo, os profissionais que concedem proteção aos atores na Guiné-Bissau através das diversas práticas mágicas e lhes proporcionam a segurança máxima segundo a sua cosmovisão, fazem publicidade sobre si de uma forma subtil. Quando as pessoas procuram os seus serviços têm tendência a referir os nomes de seus clientes notáveis na sociedade guineense, nomeadamente membros de governo ou pessoas com algum poder económico, de forma a credibilizar as suas atividades.

Assim, a auto-publicidade levada a cabo por estes atores espelha a modernização da feitiçaria destacada por atores como Geschiere (1997, 2000, 2003), Teixeira (1997, 2001, 2008) Comaroff e Comaroff (2000), Meyer (1998), Meyer e Pels (2003), Santos (2003a), Meneses e Santos (2009). A abordagem destes autores enquadra bem a atitude dos atores investidos de conhecimentos para realização de prática de *mandji*, que se moldam no sentido de adaptar os novos contextos e transformam os clientes em reféns.

Constata-se um paralelismo entre os serviços oferecidos por um psicólogo na sociedade ocidental e por um *djambakós* e *muro* na sociedade guineense, na

medida em que em ambas as sociedades as pessoas em situação de aflição sentem reconfortadas depois de consultarem estes profissionais.

Autores que defendem a modernização da feitiçaria advogam que o recurso à feitiçaria é uma resposta local ao imperialismo do capitalismo internacional e à mundialização, tendo traço comum na ênfase que colocam na influência da feitiçaria nas relações de poder e na política de desenvolvimento social. Consideram igualmente que o entendimento sobre a feitiçaria depende largamente das visões sobre o mundo e sobre o ser humano, dos sentidos e interpretações dadas às relações sociais presentes.

Esta perspetiva é corroborada pelos argumentos de Meneses e Santos (2009), por destacarem que os novos contornos da religião e da política que se vão desenhando em África, tal como noutros locais, sofrem os efeitos de globalização neoliberal e das crises económicas. Os mesmos autores destacam que a situação latino-americana analisada por Taussig (1987) se assemelha à situação presente no contexto africano, onde o encontro entre o colonizador e o nativo na fronteira colonial abre espaços da morte e de terror na fase atual, fazendo deslocar a figura terrível do feiticeiro que, movendo o conhecimento dos territórios de terror e da morte, vem visitar as pessoas apanhadas nesses espaços gerando, afinal, novas formas de lidar com o excesso de medo e de indeterminação e risco da vida moderna.

Geschiere (1995: 8-9) realça que quase por todo o continente africano o discurso sobre a feitiçaria se articula de forma surpreendente com o desenvolvimento moderno. Sublinha que todos os rumores e as formas de conduta que têm traços do que denominamos por feitiçaria extravasam os setores modernos da sociedade, o que torna difícil defender a oposição entre a feitiçaria e a modernidade em África, tendo nós sido apanhados ainda mais pelo dinamismo deste complexo de noções e de imagens. Destaca que as constantes mudanças e recriações permanentes exprimem esforços conscientes para poder atribuir sentido às mudanças políticas e económicas.

Demonstra igualmente que a cumplicidade entre feitiçaria e modernidade teria a ver com o facto de se registar uma forte convergência entre a feitiçaria, que

exprime uma abertura relativa da comunidade local e a globalização, que abre o acesso aos novos horizontes. Gluckman (1955) partilha a mesma percepção, sublinhando que a modernidade da feitiçaria é explicada pela participação em simultâneo do continente africano nos diálogos globais, assim como da identificação das suas particularidades.

Do ponto de vista económico, a prática de *mandji* comporta aspetos positivos e negativos. Com efeito, a realização das cerimónias e os rituais implicam despesas que contribuem para o aumento da procura e logo da produção interna. Por outro lado, o pagamento aos atores e às instituições de realização da prática de *mandji* representa de alguma forma a redistribuição de recursos na economia.

A exploração do sistema das economias do oculto é reflexo da globalização neoliberal e das suas indeterminações. Estas políticas traduziram-se no aumento das violações dos direitos pelo recurso a violência, a feitiçaria e mortes rituais (Comaroff e Comaroff, 1999; Geschiere, 1999; Niehaus, 2001; Meneses e Santos, 2009).

Porém, a utilização não racional dos recursos afetando-os às atividades não lucrativas constitui o lado negativo desta prática. De igual modo, a necessidade de praticar estes rituais pode levar atores em dificuldade e que tenham em sua posse recursos financeiros públicos à tentação de apropriá-los ou desviá-los, fomentando deste modo a economia do oculto.

O argumento de Chambers (1985), que tece considerações sobre a comunicação intercultural ter influência no sucesso ou no fracasso dos projetos de desenvolvimento, enquadra o contexto guineense. Neste quadro, a prática de *mandji*, fazendo parte dos valores socioculturais e dada a sua dimensão na Guiné-Bissau, a atenção insuficiente para com ela e a sua falta de enquadramento pelas instituições formais, pode representar o entrave ao desenvolvimento deste país (Mendes, 2011).

A resiliência dos valores socioculturais registados na Guiné-Bissau faz com que uma parte significativa de atores se identifique principalmente com as suas comunidades, refletindo-se na coexistência de várias instituições

comunitárias e na falta de legitimidade das do Estado, devido à falta de apropriação dos seus instrumentos pelos cidadãos. Esta não apropriação dos instrumentos burocráticos do Estado favorece a penetração das práticas locais nomeadamente no sistema estatal, influenciando atores no exercício das funções burocráticas, ou seja, a *mandjização* do sistema estatal guineense.

Conclui-se neste capítulo que o Estado pós-colonial guineense não consegue cumprir as atribuições para qual fora criado, por se registar discrepância entre os seus instrumentos e os valores socioculturais da população sobre a qual exerce o domínio ou jurisdição. Desta forma, apesar do reconhecimento da sua presença pela população, o Estado é colonizado por diferentes comunidades do país, refletindo-se na “*mandjização*” do sistema estatal guineense. Esta realidade igualmente dificulta a construção da nação guineense, devido à falta de integração das suas diferentes lógicas, reconhecendo apenas a lógica lusitana em detrimento das restantes.

Porém, apesar do silenciamento e da invisibilização das práticas culturais identitárias das diferentes comunidades no país, elas mantêm-se presentes e penetram no Estado, influenciando os comportamentos de atores nas instituições públicas e no exercício das funções burocráticas. Portanto, a prática de *mandji* transformou-se na linguagem das elites políticas por revelar o encontro entre instrumentos da burocracia e o contexto em que estes instrumentos são implementados.

CONCLUSÕES

A elaboração desta tese ancorou-se em epistemologias do sul, uma perspectiva teórica que abre janelas para a discussão do seu objeto, que trata de averiguar a influência de saberes locais e o saber universal nas atitudes e nos comportamentos de atores manjaco nas comunidades de Tchur e de Babok e de atores estatais. Os saberes locais, que emergem de espaços sem voz e que foram invisibilizados pelo paradigma socioeconómico cultural dominante, ganham uma nova dimensão com as epistemologias do sul, chegando a ser até os mais importantes nestas comunidades em determinadas circunstâncias. Assim, atrás das batinas disfarçadas que visavam resgatar os ímpios das trevas, implicando a conversão de valores locais por classificá-los como saberes tradicionais, costumes cafreais, estes mantiveram-se latentes.

O processo da evangelização escondia o seu principal móbil, que na verdade era escravizar e colonizar a população guineense, de modo a alcançar os seus objetivos imperialistas. Porém, a efetivação desses três processos (evangelização, colonização e escravatura) não implicava apenas a violência simbólica que se manifestava pela substituição dos valores socioculturais das diversas comunidades do país, ou seja, das suas práticas identitárias por valores ocidentais modernos e universais, mas também a violência física, que assumia quer o carácter de trabalho forçado, quer de castigos corporais que o estatuto de indigenato (legislação que regia a vida dos indígenas) implicava.

O colonizador preocupou-se apenas com a exploração económica, uma exploração intensiva de recursos sem qualquer investimento em tecnologias, sendo o denominado indígena o centro de toda a estrutura económica, porque o território da então Guiné Portuguesa era apenas uma colónia do enquadramento para exploração.

O estatuto do indigenato consignava a discriminação da população em duas categorias, tendo sido estas estendidas ao sistema de ensino, coexistindo nessa época dois sistemas: um que integrava filhos de assimilados e que visava formá-los para exercerem atividades elaboradas, e um outro sistema que pretendia formar os

filhos dos indígenas, fazendo-os apenas aprender a ler e a escrever por forma a exercerem melhor as funções de subalternidade que lhes eram adstritas. Assim, a política educativa na então Guiné Portuguesa assemelhava-se ao sistema de castas, por pretender manter o *status quo*, na medida em que se registavam poucas possibilidades de o indígena ascender ao estatuto de assimilado ou de cidadão, tal como para um membro da casta dos intocáveis poder integrar-se nas castas superiores.

Assim ao lado da evangelização e da colonização, a escravatura é um outro dos processos que causou constrangimentos às comunidades de Tchur e de Babok em particular e à guineense em geral, pelas condições sub-humanas que impunha aos seus atores, reduzindo a sua população a simples mercadoria.

Na verdade, a escravatura, a evangelização e a colonização não implicaram somente violência, por estas comunidades verem as suas regras serem substituídas por outras que não correspondiam às suas representações simbólicas, mas também geravam incertezas nas mesmas por estes processos não lhes serem inteligíveis, porque não emergiam das suas estruturas, ou seja, não tiveram raízes na sua cosmovisão.

Contudo, a pretensão do colonizador português de impor as suas normas universais às várias comunidades guineenses em geral, e às comunidade de Tchur e de Babok em particular, não teve grande sucesso, por a administração colonial efetiva ter durado menos de sessenta anos no continente e cerca de trinta e sete nas Ilhas dos Bijagós. Esta condição permitiu que os valores socioculturais das diferentes comunidades do país permanecessem resilientes e se mantivessem latentes, coexistindo com as regras ocidentais universais impostas. Por isso, apesar de as comunidades do país terem reconhecido a presença das normas externas, estas eram quase ignoradas pela maior parte dos seus atores.

Esta constatação assume maior relevância, ainda, por depois de a Guiné-Bissau ter alcançado a sua independência, o Estado carecer de quase tudo: recursos económicos, físicos (infraestruturas e recursos humanos), fruto de uma administração colonial segregacionista. Este novo Estado adotou os pilares

do Estado colonial tal como estavam, registando poucos esforços em adequá-los às aspirações das suas comunidades, ou seja, o novo Estado nos seus procedimentos manteve a mesma linha abissal do Estado colonial, ignorando quase as suas diferentes comunidades.

A única tentativa no sentido de ir ao encontro das necessidades da população foi a criação dos comités de tabanca, instituição adotada pelo governo de então de modo a aproximar as instituições estatais da população camponesa. Este modelo depois entrou em colapso por falta de comunicação entre esta e as instituições estatais.

Deste modo, o período pós-colonial é sentido pelos atores das diferentes comunidades na Guiné-Bissau quase como a extensão do período colonial. O que confirma a primeira hipótese destacada nesta tese que realça:

A administração colonial produziu uma nova cartografia da Guiné-Bissau, criando incertezas através da linha abissal (Santos, 2010a) nas comunidades manjaco de Tchur e de Babok em particular e no país em geral, tendo resultado na divisão da população em duas categorias, a qual ainda persiste com a implementação do Estado pós-colonial guineense, sob a forma de colonialidade. (Mignolo, 2003; Quijano, 2010).

A coexistência entre as normas ocidentais (saber universal) e as normas das diferentes comunidades (saberes locais) durante o período colonial e pós-colonial na Guiné-Bissau caracteriza-se ora por tensões e incertezas, ora pela simbiose nas atitudes e nos comportamentos dos seus atores. Deste modo, o longo contacto entre a cultura portuguesa e a das diferentes comunidades guineenses proporcionou a modernização das comunidades manjaco de Tchur e de Babok, como também a *mandjização* do sistema estatal guineense. Assim, a simbiose registada no comportamento dos atores destas comunidades evidencia o processo de transformação com o qual estas comunidades se deparam, e que contribui igualmente para a sua emancipação social. Esta constatação valida a sexta hipótese elaborada nesta tese que menciona:

As normas pelas quais se regem as comunidades manjaco de Tchur e de Babok e o Estado guineense são híbridas (Santos, 2003a), refletindo-se numa simbiose entre os “saberes locais” e o “saber universal” nas atitudes e no comportamento dos seus atores, o que demonstra a “modernização” das comunidades manjaco e a “mandjização” do Estado na Guiné-Bissau.

A emigração é outro elemento que exerceu e continua a exercer influência na transformação das comunidades manjaco de Tchur e de Babok. Este processo iniciou-se com a deslocação forçada dos seus atores, pelo poder colonial, das suas tabancas para o Rio Grande de Buba, a fim de trabalharem nas plantações de *mancarra* (amendoim). Esta deslocação interna refletiu-se mais tarde na sua emigração externa, tendo-se procurado albergue nas repúblicas do Senegal e da Gâmbia como forma de fugir ao trabalho forçado e ao pagamento de impostos que a administração colonial exigia. A maior parte destes emigrantes instalou-se mais tarde na diáspora europeia, sobretudo em França.

Aos fatores destacados como aqueles que contribuíram para a transformação das comunidades manjaco, adiciona-se um terceiro, a globalização – um processo que veicula valores e artefactos a um ritmo acelerado e que se reflete em mudanças em vários países e em várias culturas.

A colonização, a emigração e a globalização exerceram influência na modernização das comunidades manjaco, tendo contribuído para a inversão progressiva de valores que se manifesta pelo surgimento de novas instituições, que visam responder ao novo redimensionamento que estas comunidades requerem. Neste quadro, constata-se a substituição progressiva da instituição gerontocrática pelo poder económico, por os anciãos da tabanca ou da família estarem a perder espaço a favor de quem é economicamente mais poderoso (*azug/adjug/untcham*), ou seja os mais velhos trabalham ao ombro dos mais ricos, embora de forma simulada pareçam conservar os seus poderes. Mas de facto nestas comunidades o poder está a deslocar-se dos anciãos para os mais ricos, fazendo com que a marcação e a realização das grandes cerimónias na comunidade e na família estejam à disposição destes novos detentores do poder.

Do mesmo modo, passa-se das redes comunitárias (*uitchund/uicthound*) para o individualismo (*uitchindje/uitchindji*). Assim, o pronome possessivo “nosso” e o pronome pessoal “nós” são substituídos por “meu” e “eu” respetivamente, contribuindo desta forma para o declínio da solidariedade nestas comunidades e no país em geral. O declínio da solidariedade é uma realidade nas comunidades de Tchur e de Babok, principalmente entre os seus parentes

residentes na diáspora e os que vivem nas tabancas, o que denominamos de crise no sistema de parentesco, pelo facto de esta crise emergir da quebra nas relações de parentesco. Ela explica-se pelo enfraquecimento ou quase ausência da incorporação da cosmovisão manjaco nas atitudes e nos comportamentos dos “*manjaco-descendentes*”, que diferem muito dos dos seus ascendentes. Estes, apesar de algum empenho em educar os filhos de acordo com os valores da sua cultura, não dispõem de tempo suficiente para conviverem com eles e o contexto acaba por ter mais força, por os filhos passarem a maior parte do seu tempo em instituições tais como creches e escolas.

A falta de ligação entre os “*manjaco-descendentes*” e os seus parentes que residem na Guiné-Bissau, desconhecendo a maioria deles as tabancas donde os seus pais são originários, é outro elemento que contribui para agravar a crise no sistema de parentesco.

Num quadro influenciado pelos elementos acima destacados é difícil que sentimentos de prestar auxílio aos parentes tenham lugar, principalmente quando estes são desconhecidos. Não é menos verdade, também, que a atual crise instalada na Europa se refletiu na quebra das relações familiares entre os atores das comunidades manjaco da diáspora e os seus parentes das tabancas, na medida em que os primeiros já não conseguem prestar solidariedade aos segundos.

Contudo, a emigração contribuiu para a modernização, a mobilidade social ascendente e a emancipação progressivas das comunidades manjaco, por as remessas dos emigrantes terem proporcionado aos atores manjaco que residem nas tabancas o acesso às infraestruturas modernas, nomeadamente habitações melhoradas, centros de saúde e escolas. O que confirma a quarta hipótese formulada:

A emigração assume nas comunidades manjaco uma importância especial, representando um fator de mobilidade social ascendente, de prestígio e de modernização destas comunidades.

Estas realizações levam a que a emigração seja vista pelos atores destas comunidades como um fator de prestígio, variando o *status* dos seus atores em função da quantidade de membros da família residentes na diáspora. Por outro lado, levam a que os jovens estejam obcecados pela emigração, o que se reflete no

excesso de zelo da parte dos mesmos, de modo a evitar que os seus dados fiquem registados em qualquer instituição, o que poderia no futuro impedi-los de emigrar.

O facto de quase todos os indivíduos nestas comunidades possuírem parentes na diáspora faz com que tenham também uma atenção especial para quem escolhe as suas tabancas para residir. Contudo, os seus valores sobre a propriedade da terra desvirtualizam a integração plena que pretendem oferecer aos seus hóspedes, por não poderem disponibilizar as suas terras a outros para plantarem culturas definitivas, mas apenas temporárias, por estarem vinculados ao princípio de não alienabilidade das terras consignado nos usos e costumes das comunidades de Tchur e de Babok.

No caso concreto da tabanca de Bachil, este princípio é incompreensível para os seus hóspedes felupe, sendo interpretado por estes como falta de vontade. Os felupe consideram que já viveram nesta comunidade tempo suficiente para que lhes autorguem o privilégio de acesso às terras. A situação registada nessa tabanca revela o choque de valores entre as duas comunidades.

A outra instituição que surge do novo redimensionamento destas comunidades refere-se à criação de grupos de vigilância, tendo sido uma instituição desnecessária no passado. Esta instituição visa proteger os bens, principalmente o gado, nas comunidades manjaco devido à frequência de casos de furto. Esta necessidade decorre da abertura das comunidades manjaco ao exterior, a nível de outras comunidades do país, como também de grupos de países vizinhos. Por outro lado, os mecanismos que regulavam as relações no seio daquelas comunidades tornaram-se inadequados e as instituições de promoção da segurança estatal que deveriam garantir este direito aos cidadãos não conseguem fazê-lo devido à falta de meios. O que confirma a quinta hipótese deste trabalho:

A emergência de novas instituições, quer na Guiné-Bissau, quer entre as comunidades migrantes, é reflexo do processo de transformação social com que se deparam, de modo a responder ao seu novo redimensionamento.

A transformação progressiva registada nas comunidades manjaco em prol da sua modernização é manifestada pela coexistência de regras endógenas próprias

da sua cultura e regras exógenas impostas pelo Estado colonial e pós-colonial guineense. Isto resulta numa simbiose ou no diálogo entre o saber local e o saber universal no comportamento dos atores manjaco, devido ao registo das práticas modernistas no seu *modus vivendi*. Por outro lado, algumas práticas mantiveram-se resilientes, nomeadamente a prática de *mandji*, penetrando no sistema estatal guineense.

A realização da prática de *mandji* nas comunidades de Tchur e Utia-Côr exige determinados procedimentos e instituições em que ela possa ser efetivada, nomeadamente, no *iran* (*utchai*), na forquilha (*petchap*), e no chifre (*petim*). Com efeito, regista-se uma relação direta entre esta prática e as instituições de contra-feitiçaria, nomeadamente *utchai* e *kassara*.

Utchai (*iran*) é uma instituição onde esta prática pode ser consumada estabelecendo contrato com este espírito e que exige como contrapartida o pagamento da promessa feita. *Kassara* é uma instituição que visa caçar os feiticeiros, sendo a realização desta atividade feita predominantemente pelas mulheres, que assumem papéis importantes, deslocando-se para localidades longínquas por uma noite ou mais fora de casa, de modo a participarem na dança, enquanto os homens permanecem em casa. A realização das atividades desta instituição é quase a única exceção na comunidade patrilinear, por permitir à mulher ocupar o espaço público e ao homem o espaço doméstico, porque quando a mulher participa nas atividades do *kassara* o homem fica em casa a tomar conta dos filhos.

Apesar da modernização das comunidades manjaco, a prática de *mandji* subsiste como prática identitária destas comunidades, sendo adotada igualmente pela maior parte das outras comunidades do país e atores no sistema estatal guineense. É uma prática generalizada na Guiné-Bissau mas assume formas diferentes entre as comunidades islamizadas e as comunidades animistas, variando igualmente de uma comunidade para a outra.

A resiliência das práticas endógenas é evidente na Guiné-Bissau, como os diferentes casos de conflito analisados revelam, sendo o caso de conflito da funcionária pública o exemplo da vitalidade destas práticas e da sua penetração no sistema estatal guineense, ou seja, da *mandjização* do Estado.

A instituição estatal envolvida neste conflito foi impedida de realizar as suas atividades durante vários meses devido ao receio desta prática, tendo recomeçado o trabalho quando encontrou novo espaço, porque ninguém teve coragem de abrir a porta da instituição depois de a funcionária em causa ter colocado o *iran* na porta, declarando que só o poderia retirar daquele lugar quando lhe fossem pagos os salários de dois anos e sete meses de trabalho que a instituição lhe estava a dever, e que quem abrisse a porta poderia morrer. A Polícia Judiciária, instituição chamada para resolver o caso, alegou a ausência de legislação aplicável ao mesmo, o que fez com que a instituição permanecesse fechada até que a dívida fosse liquidada.

O caso de conflito na diáspora evidencia a resiliência da prática de *mandji* na medida em que, apesar de o conflito ter acontecido na diáspora, de ambas as partes envolvidas residirem em França e de estarem rodeadas de instituições formais que poderiam resolver o desfalque financeiro registado na conta da associação pelo seu tesoureiro, a associação optou pela prática de *mandji* como forma de resolver o conflito, talvez por ser uma prática que decorre do quadro de pertença destes atores.

O caso de envenenamento através de *pekalam* ditou a perda de funções do antigo ocupante de um cargo importante em Bachil, por este ter assumido enfeitiçar a comida proveniente de uma panela numa cerimónia de *toka-tchur* e que levou à hospitalização de 38 pessoas. Apesar de o hospital regional de Canchungo lhes ter diagnosticado intoxicação alimentar, carecendo esta instituição de aparelhos capazes de detetar o produto que a teria causado, o régulo e os anciãos de Bachil acabaram por destituir a pessoa em causa das funções que exercia e proibi-la de tomar parte em qualquer cerimónia nesta tabanca e nas tabancas vizinhas. Este caso evidencia a dimensão da crença na prática da feitiçaria nestas comunidades, sendo um regulador da vida social, por definir os limites sobre o que é permitido e o que é interdito. É uma prática estruturadora das atitudes e dos comportamentos dos atores no seio das comunidades manjaco.

O caso da falta de cumprimento do ritual de *toka-tchur* demonstra uma simbiose entre o saber local e universal e a coexistência de instituições de resolução de

conflitos no mesmo caso. Porque a pessoa que foi vítima de surdez recorreu ao hospital e não ficou curada, tendo consultado depois o *djambakós*, que lhe revelou que a cura procurada no hospital não teve efeito por ela não ter cumprido o ritual de *toka-tchur* da sua mãe. A pessoa foi obrigada a cumprir este ritual, a fim de evitar que lhe acontecesse o pior – a morte.

A análise do caso de reivindicação da paternidade demonstra a existência de pluralismo jurídico e *forum shopping* nas comunidades manjaco em particular e na Guiné-Bissau em geral. Januário (o amante) recorreu à instância chefe da tabanca e este não lhe deu razão por ter decidido que a criança pertencia ao marido da Clarice (a amante). Esta decisão foi baseada na cosmovisão manjaco que atribui a paternidade ao marido da mãe da criança e não ao seu pai biológico. Clarice apoiou-se nesta decisão do chefe da tabanca e declarou que estava grávida do marido apesar de a criança nascer mais tarde por ter tido hemorragias. Ela arranjou esta justificação de modo a estabelecer alguma probabilidade de a criança pertencer ao seu marido. A atitude da Clarice demonstra a existência do pluralismo jurídico individual por ela ter incorporado na sua mente preceitos de várias ordens jurídicas, fazendo apelo a estes preceitos de acordo com o seu interesse.

O caso da custódia de filhos revela igualmente a existência do pluralismo jurídico, por o marido ter recorrido à instituição do chefe de bairro em vez de fazer apelo à instituição familiar, por saber que não poderia obter razão da parte da mesma.

O mesmo acontece com o caso da morte da vaca, em que Paulo em vez de matar a vaca poderia ter recorrido à delegacia regional de agricultura a fim de a informar dos danos causados pelo animal para que o dono pudesse indemnizá-lo, mas preferiu fazer justiça pelas próprias mãos. Procedeu daquela forma porque sabia que ia obter razão da parte das instituições locais, nomeadamente o chefe do bairro e o chefe da tabanca. O dono da vaca recorreu à polícia, porque também sabia que as autoridades/instituições locais não lhe dariam razão, por ter violado uma regra costumeira que é a de manter os animais presos a uma corda durante a época das chuvas para evitar que danifiquem as culturas alheias.

O conflito sobre injúria e difamação iniciou-se na polícia de Canchungo e depois terminou no tribunal da mesma cidade. Quando o processo decorria nesta instituição procurou-se paralelamente o régulo para resolvê-lo, o que demonstra a existência da pluralidade de ordens normativas na resolução deste conflito. Apesar de ter sido resolvido pelo tribunal, depois o réu não cumpriu a sentença do juíz que previa indemnizar a vítima, testemunha a falta de legitimidade de que as instituições estatais padecem, pelo facto de as suas decisões em diversas ocasiões não terem eficácia.

Por último, os três casos de interrogatório realizados pelo *djongago* demonstram o recurso a várias instituições: *iran* no primeiro caso, ao qual a pessoa em causa recorreu para fazer contrato; no segundo caso recorreu-se ao *nandjagrem/nandjangurum*, para este espírito facilitar a emigração da pessoa para a Europa ou para torná-la rica, e no terceiro caso foi apurado pelo *djongago* que a mulher foi morta pelo tio por inveja, por ela ter sido casada com um emigrante.

A análise dos interrogatórios realizados através de *betchesal/bekab utchuás* evidencia, por um lado, a obsessão dos atores nas comunidades manjaco pelo contrato com espíritos por forma a melhorar as suas condições de vida. Por outro, revela a manifestação das práticas de feitiçaria tenderem a adaptar-se a novos contextos, não respeitando o *droit sorcier* que se impõe a estas comunidades.

Em suma, os diversos casos de conflito analisados demonstram a multiplicidade de instituições de resolução de conflitos, registando-se a pluralidade de ordenamentos jurídicos por no mesmo caso participarem várias instituições de resolução de conflitos, quer do sistema estatal, quer do sistema não estatal, quer ainda de várias instituições do mesmo sistema, porque os atores procuram as instituições que têm perceção de que vão satisfazer os seus interesses – *forum shopping* ou *pluralismo individual*. Esta conclusão confirma a segunda e a terceira hipóteses que destacam:

A presença de múltiplas instituições (com trajetórias históricas mais ou menos longas) resulta na presença de um Estado caracterizado por profunda heterhierarquia (Klute e Bellagamba, 2008).

A escolha das instituições jurídicas ou de preceitos de várias instituições pelos atores para resolver conflitos depende daquela que espera melhor satisfazer os seus interesses - *forum shopping* Benda Beckmann (1981) - Pluralismo individual (Mané, 2011).

Estes casos espelham igualmente a simbiose entre os saberes locais e o saber universal nas atitudes e nos comportamentos de atores, refletindo-se na modernização das comunidades manjaco e na *mandjização* do sistema estatal guineense.

A prática de *mandji* está arreigada no sistema estatal guineense, o que se reflete na diferença do desempenho deste em relação ao do Estado weberiano ocidental, e que lhe valeu adjetivos como Estado “suave”, “fraco”, “patrimonialista” e “neopatrimonialista”.

O Estado pós-colonial guineense não consegue cumprir as atribuições para as quais foi criado, por se registarem discrepâncias entre os seus instrumentos e as aspirações da população sobre a qual exerce o seu domínio. Apesar do reconhecimento da sua presença pela população, o Estado é colonizado pelas comunidades por integrar as práticas de diferentes comunidades do país, o que se reflete na “*mandjização*” do Estado.

Esta realidade reflete-se, igualmente, na multiplicidade de lógicas que dificultam a construção da nação guineense, por se querer reconhecer apenas a lógica lusitana em detrimento das restantes ou a lógica da crioula lusitana ignorando a crioula primária, que se iniciou com a expansão mandé e que permaneceu latente durante a colonização. O que confirma a oitava hipótese que indica:

A indiferença do Estado pós-colonial guineense para com as diferentes comunidades étnicas do país impõe obstáculos à consolidação da sua nação e reflete-se na sua falta de legitimidade.

A consolidação da nação guineense é um processo social que deve ser efetivado pela integração dos valores que emanam das diversas comunidades que existem no país, sejam elas crioula lusitana, crioula mandezada ou das diversas comunidades do país. Deste modo, a consolidação da nação guineense passará pelo diálogo entre as diversas lógicas existentes.

O tribunal de setor é o único nível na estrutura do sistema judicial guineense que reconhece na sua lei orgânica alguns vestígios práticas comunitárias, abrindo

a possibilidade de resolver conflitos de acordo com os usos e costumes, desde que não contrariem os direitos fundamentais. Esta possibilidade acaba por não ter grande alcance, por o julgamento, segundo este preceito, poder ocorrer entre os atores da mesma comunidade. Esta possibilidade perde cada vez mais espaço devido ao processo de mestiçagem entre as diversas comunidades, que assume cada vez maior relevo. A integração deste preceito talvez possa ter alguma relevância no meio rural, por ser menos propenso a este processo que o meio urbano.

Todavia, a prática de *mandji* é uma das formas mais utilizadas na Guiné-Bissau para resolver conflitos, quer pelos atores comunitários, quer pelos atores estatais, recorrendo-se a ela concomitantemente às instituições formais, quer o caso esteja sob apreciação da polícia ou do tribunal. Esta realidade observada valida a sétima hipótese que alega:

Perante as situações de incerteza, o recurso à prática de *mandji* como forma de resolução de conflitos não se regista somente entre as comunidades manjaco, mas é uma prática que se verifica igualmente em quase em todas as comunidades do país e no sistema estatal. Todavia, ao resolver conflitos ela constitui fonte de novos conflitos.

A concretização da prática de *mandji* na Guiné-Bissau tem um enorme impacto na economia do país, por requerer um conjunto de serviços que criam fonte de rendimento no sistema informal, por veicular fluxos financeiros significativos que escapam às estatísticas estatais, mas que representam meios de subsistência de muitas famílias no país – recursos financeiros aplicados não somente na compra de bebidas que visam efetivar esta prática, como também na compra dos bens necessários ao pagamento de promessas quando se alcança o objetivo pretendido, o que implica também o sacrifício de animais, a compra de bebidas e de panos.

A prática de *mandji* é um importante instrumento de distribuição de riqueza, ou seja, proporciona a distribuição racional de recursos por possibilitar a circulação de bens. Por isso, a falta de enquadramento das práticas tradicionais pelo Estado pós-colonial guineense pode representar um entrave ao seu desenvolvimento. Por exemplo, o cumprimento das promessas que esta prática implica pode levar a que quem tenha acesso aos recursos estatais os use para satisfazer os seus interesses.

As atitudes deste género são classificadas de corrupção segundo a cosmovisão ocidental, mas são frequentes nos atores estatais na Guiné-Bissau e poucas vezes são questionadas, por reinar a crença de que o seu questionamento pode motivar a prática de *mandji* contra o denunciante por parte do denunciado, por este se encontrar sob a proteção de espíritos poderosos com os quais fez contrato.

Porém, apesar da persistência da linha abissal, do silenciamento e da invisibilização das práticas culturais identitárias das diferentes comunidades no país pelo paradigma socio cultural universal, elas mantêm-se presentes e penetram no Estado influenciando os comportamentos de atores nas instituições públicas e no exercício das funções burocráticas. Portanto, a prática de *mandji* transformou-se na linguagem das elites políticas por revelar a simbiose entre instrumentos da burocracia e o contexto em que estes instrumentos são implementados.

Por isso pergunta-se quem é esta figura do Estado? o que ela representa para as diferentes comunidades na Guiné-Bissau?

Os resultados alcançados com a elaboração deste tese, despertam a nossa consciência para aprendermos a olhar para a nossa realidade com os nossos olhos e não com os olhos emprestados do ocidente, na medida em que, a modernidade é incapaz de reconhecer e atribuir as diversas práticas identificadas nas comunidades de Tchur e de Babok e na Guiné-Bissau, principalmente a prática de *mandji*, os seus valores morais, apelidando-as pelos adjetivos disponíveis na sua grâmatica.

Assim, a prática de *mandji* sendo observada em todas as dimensões da vida no quotidiano guineense, inclusive no aparelho burocrático estatal, requiere um enquadramento, que legitima a necessidade de uma nova reconfiguração dos pilares do aparelho burocrático estatal guineense. Com efeito, a nossa proposta sobre a reconstrução ou a refundação dos pilares do Estado, não implicaria abdicar dos pilares do Estado weberiano, mas associa-los as lógicas das diversas comunidades. Nesta ótica, passaria de um Estado nacional para um Estado plurinacional, que permitiria integrar as experiências

existentes e disponíveis no país e diminuiria o fosso entre as necessidades reais da população e as que o Estado consegue satisfazer.

Estas mudanças refletir-se-ão, conseqüentemente, na reforma do sistema judicial, adotando um sistema de forte *monismo tradicional*, de modo a proporcionar o reconhecimento formal de sistemas não estatais de justiça, integrando-os no sistema estatal e admitindo a existência de outras fontes de direito, de forma a aproximar as instituições estatais de justiça do cidadão comum.

As contribuições desta tese vão ao encontro dos objetivos preconizados pelo projeto *estratégias locais de gestão de conflitos na Guiné-Bissau*, que visam averiguar em que moldes as instituições não estatais de gestão de conflitos podem ser integradas no sistema formal, de modo a diminuir a discrepância entre o sistema jurídico estatal e as necessidades da justiça de actores.

BIBLIOGRAFIA

- Abe, S. C.; Abega, C.** (2006) "Approches anthropologiques de la sorcellerie", in Rosny, Éric de (org.), *Justice et Sorcellerie*. Paris: Karthala-Presses de l'UAC, pp. 33-45.
- Adler, Alfred** (2006), *Roi sorcier, mère sorcière: Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire: structures et fêlures*. Paris : Le Félin (Collection " Les marches du temps").
- Althabe, Gérard** (1990), "Ethnologie du contemporain et enquête de terrain", *Revue d'Ethnologie de l'Europe* 14, março.
- Amado, Leopoldo** (2011), *Guerra Colonial e Guerra de Libertação nacional 1950-1974: O caso da Guiné-Bissau*. Lisboa: IPAD.
- Amselle, Jean-Loup; M'bokolo, Elikia** (1985), *Au Cœur de l'Ethnie (ethnie, tribalisme et État en Afrique)*. Paris: La Découverte.
- Anderson, Benedict** (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions.
- Araújo, Sara** (2005), "Pluralismo Jurídico e emancipação social: Instâncias comunitárias de resolução de conflitos em Moçambique", comunicação apresentada na 11ª Assembleia Geral do CODESRIA, *Rethinking African Development: Beyond impasse, towards alternatives*. Maputo. Disponível em http://www.codesria.org/Lins/conferences/general_assembly11/papers/araujo.pdf; Acedido no dia 2 de Abril de 2007.
- Araújo, Sara** (2008), "Pluralismo jurídico em Africa. Ficção ou realidade? ", *Revista Crítica de Ciências Sociais* 83, pp. 121-139.
- Ashforth, Adam** (2005), *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa*. Chicago: University Press.
- Augel, Moema Parente** (2007), *O desafio do Escombros: Nação, Identidades e Póscolonialismo na Literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2008.54060>
- Badi, Dida** (2007), *Une expérience de recherche sur un terrain saharien: l'Adagh des Ifoughas*. Disponível em http://www.academia.edu/3276586/une_experience_sur_un_terrain_saharien_lAdagh_des_Ifoughas%20Ou%20insanyat.revues.org/9643". insanyat.revues.org/9643. Acedido em 18 de Maio de 2011.
- Bako Arifari, Nassirou** (2000), " Dans les interstices de l'État: Courtiers locaux du développement en col blanc. Cadres ressortissants et développement local à Kandi (Nord-Bénin)" in Bierschenk, Thomas; Chauveau, Jean Pierre; Olivier de Sardan, Jean Pierre (orgs.), *Courtiers du développement. Les villages africains en quête de projets*. Paris: Karthala, pp. 43-70.
- Balandier, Georges** (1985), *Anthropologiques*. Paris: Le Livre de Poche.

- Barnes, John A.** (1972), *Social Networks*. Cambridge: Module 26, pp.1-29.
- Bayart, Jean-François (1989)**, *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Beck, Ulrich** (1986), *Risk Society: Towards a new Modernity*. London: Sage.
- Beck, Ulrich** (2010), *Sociedade de Risco: Rumo a uma Outra Modernidade*. São Paulo: Editora 34.
- Benda-Beckmann, Keebet von (1981)** "Forum Shopping and Shopping Forum. Dispute Settlement in a Minangkabau Village in West Sumatra", *Journal of Legal Pluralism* 19, pp.117-159.
- Berger, Peter; Lukmann, Thomas** (2010), *A Construção Social da Realidade*. Lisboa: Dinalivro.
- Bierschenk, Thomas; Olivier de Sardan, Jean-Pierre** (1997), "Local Powers and a distant State in rural Central African Republic", *Journal of Modern Africa Studies* 35, pp.441-468.
- Bierschenk, Thomas; Chauveau, Jean Pierre; Olivier de Sardan, Jean Pierre** (2000), "Introduction", in Bierschenk, Thomas; Chauveau, Jean Pierre; Olivier de Sardan, Jean Pierre (orgs.), *Courtiers en Développement: Les villages africains en quête de projets*. Paris: Karthala, pp. 5-42.
- Blalock, H.** (1985), *Social statistics* (2nd ed.). Auckland: McGraw-Hill Book Company.
- Bock, Augusto João** (2008), "Os Balantas da Região de Oio na Guiné-Bissau. Cultura juvenil e a luta intergeracional pelo poder", *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 160-174.
- Boissevain, J. (1974)**, *Friends of Friends, Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Borszik, Anne-Kristin** (2008), "Réglulos in Gabú Region: Power in Non State Dispute Settlement", *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 57-89.
- Cabral, Amílcar** (1976), *A Arma da Teoria: Unidade e Luta*, Vol. I. Lisboa: Seara Nova.
- Camara, Bakary** (2008), "La dynamique des conflits dans deux circonscriptions administratives de Mali sud entre 2002 et 2006", *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 113-138.
- Camara, Bakary** (2011), "L'équation de la gestion de l'eau dans la région du Bafing au Mali: Cas du cercle de Bafoulabé", in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 311-328.
- Camará, Samba Tenem** (2008), "O lumo de Mafanco como fenómeno da economia informal. Atividades informais na gestão local de conflitos", *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 351-370.

- Camará, Samba Tenem; Embaló, Birgit; Embaló, Idrissa; Mané, Fodé Abulai; Da Costa, Pedro; Fernandes, Raúl Mendes; Mendes, Paulina; Rodrigues, Daniel; Viegas, Caterina Gomes** (2006), "The *Jumbai* - Method. Experiences in interdisciplinary Social empirical Research (INEP) in Guiné-Bissau", Paper presented at preparatory Workshop "*Local strategies of conflict resolution in Guinea-Bissau*", February 2006.
- Cangeno, Benedito** (2006) "A colonização como causa do subdesenvolvimento da África Negra. O caso de Angola" Apresentado no *IX Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais* - Luanda, 28-30 de Novembro de 2006 - disponível em <http://www.angoenciclo.de/luso-afro-brasileiro.html>, acedido no dia 4 de Janeiro de 2010.
- Carbonnier, Jean** (1979), *Sociologia Jurídica*. Coimbra: Almedina.
- Cardoso, Carlos** (1989), "Conflitos interétnicos: dissolução e reconstrução de unidades políticas nos rios da Guiné de Cabo-Verde (1840-1899)", *Soronda* 7. Bissau: INEP, pp. 39-62.
- Cardoso, Carlos** (1992), "A ideologia e a prática da colonização portuguesa na Guiné e o seu impacto na estrutura social, 1926-1973", *Soronda* 14. Bissau: INEP, pp. 29-63.
- Carreira, António** (1947), *Vida Social dos Manjacos*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné-Portuguesa.
- Carreira, António** (1953), "O Levirato no grupo étnico manjaco: contribuição para o estudo da sua extensão na zona intertropical", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 8 (29), pp. 107-111.
- Carreira, António** (1967), "Manjacos-Bramas e Balantas (aspetos demográficos)", *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 22 (85-86), pp. 41-92.
- Carvalho, Clara** (1998), *Ritos de poder e a Recriação da Tradição. Os régulos manjaco da Guiné-Bissau*, Tese de doutoramento em antropologia social, policopiado. Lisboa: ISCTE.
- Carvalho, Clara** (2000), "Reflexions autour des histoires d'origine à Pecixe (Cacheu)", in Gaillard, Gérald (org.), *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris: L'Harmattan, pp.223-240
- Carvalho, Clara** (2003), "Revitalização do poder tradicional e os Regulados Manjaco da Guiné-Bissau", *Soronda Nova Série* 7. Bissau: INEP, pp.7- 43.
- Carvalho, Clara** (2005), "Poder Local e Autoridade Tradicional: Das Assembleias do Povo ao Estado Moderno", in Silva, Teresa Cruz; Araújo, Manuel Guedes Mendes de; Cardoso, Carlos (orgs.), *Lusofonia em África. História, democracia e integração africana*. Dakar: CODESRIA, pp. 157-173.
- Castelo, Cláudia** (2007), *Passagens para África: o povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974)*. Porto: Afrontamento.
- Castro Gomez, Santiago** (2002), "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 'Invention of the Other'" *Critical Conjunctions: Foundations of*

Colony and Formations of Modernity. Special Issue of *Nepantla: Views from South*, 3, pp.269-286.

- Chabal, Patrick** (org.) (1986), *Political Domination in Africa: reflections on the limits of power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, Patrick** (1992), *Power in Africa; an essay in political interpretation*. London: Macmillan.
- Chabal, Patrick** (1993), “O Estado pós-colonial na África de expressão portuguesa”, *Soronda* 15. Bissau: INEP, pp. 37-55.
- Chabal, Patrick; Newitt, Marlin; Macqueen, Norrie** (orgs.) (2003), *Community & the State in Lusophone Africa*. London: King’s College London.
- Chambers, E.** (1985), *Applied Anthropology. A Practical Guide*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Chanock, Martin** (1989), “Neither Customary nor Legal: African Customary Law in an Era of Family Law Reform”, *International Journal of Law and the Family* 3, pp. 77-88.
- Chanock, Martin** (1991), “Paradigms, Policies and Property: A Review of the Customary Law of Land Tenure”, in Roberts, Richard; Mann, Kristin (orgs.), *Law in Colonial Africa*. Portsmouth, NH: Heinemann Educational Books, pp. 61-82.
- Chanock, Martin** (1998), *Law, Custom and Social Order. The Colonial Experience in Malawi and Zambia*. Portsmouth: Heinemann.
- Chretien, J.-P. ; Prunier, G.** (1986), *Les ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala-ACCCT.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John** (orgs.) (1993), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John** (1988), *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John** (1999), “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”, *American Ethnologist* 26 (2), pp. 279-303.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John** (2000), “Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming”, *Public Culture* 12 (82), pp. 291-343.
- Comaroff, John** (2002), “Governmentality, Materiality, Legality, Modernity on the Colonial State in Africa”, in Deutsch, J.-G; Probst, P.; Schmidt, H. (orgs.), *African Modernities. Entangled Meanings in a Current Debate*. Portsmouth: Heinemann, pp.113-134.
- Copans, Jean** (1974), *Critiques et politiques de l’anthropologie*. Paris: Maspero.
- Crowley, Eve; Ribeiro, Rui** (1987), “Sobre a medicina tradicional e formas da sua colaboração com a medicina moderna”, *Soronda* 4. Bissau: INEP, pp. 95-112.

- Crowley, Eve** (1987), “Análise de uma infelicidade: religião e interpretações pessoais”, *Soronda* 3. Bissau: INEP, pp.112-126.
- Crowley, Eve**, (1990), *Contracts With the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. University of Yale: PH.D. Dissertation
- Crowley, Eve** (1993), “Chefes de posto e chefes da terra, dinâmicas de dominação e autodeterminação na região de Cacheu”, *Soronda* 15. Bissau: INEP, pp. 97-138.
- Crowley L. Eve** (2000), “Institutions, identities and the incorporation of immigrants within local frontiers of the Upper Guinea Coast (Cacheu)”, in Gaillard, Gérald, *Migrations anciennes et peuplement actuel des Côtes guinéennes*. Paris: L’Harmattan, pp. 115-138.
- Delgado Salazar, Ramiro** (1991), “Etnia, espaço étnico e colonialismo”, *Soronda* 12. Bissau: INEP, pp. 68-89.
- Devalle, Susana B. C.** (1983), “Antropología, Ideología, Colonialismo”, *Estudios de Asia y Africa*, XVIII: 3. México, D.F.: El Colegio de México, pp. 337-368;
- Devalle, Susana B.C.** (1984) “Cultura Clandestina de Protesta en Situaciones Coloniales”, *Estudios de Asia y Africa*, XIX (2). México, D.F.: El Colegio de México, pp.165-192.
- Diawara, Mamadou** (1985), “Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou L’inconvénient d’être du cru”, *Cahiers d’Études Africaines* 15 (97), pp.5-19.
- Diawara, Mamadou** (1992) : *La Graine de la Parole*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Diop, Moustapha** (1984) ”Rites de passage et système religieux chez les Majak (Guinée-Bissau) ”, *Notes Africaines* 5, pp. 9-15.
- Diop, Moustapha** (1996), *Société Manjak et Migration*. Besançon: ed. do autor.
- Douglas, Mary** (1992), *Risk and Blame: essays in cultural theory*. London: Routledge.
- Dussel, Enrique** (1994), *1942 – El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad“*. La Paz: Plural Editores.
- Dussel, Enrique** (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, Enrique** (2010), “Meditações Anti-cartesianas sobre a origem de anti-discurso antifilosófico da modernidade, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 307-357.
- Ehrlich, Eugen** (1926), *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. Cambridge: Harvard University Press.
- Embaló, Augusto Idrissa** (2008), “Religious and Spiritual Means of Local Conflict Resolution”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos*, *Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 311-327.
- Embaló, Augusto Idrissa** (2011), “Borderland and Violent Political Conflict: The Case of The Casamance/Guinea-Bissau Border”, in Klute, Georg; Embaló,

- Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 353-376.
- Embaló, Birgit** (2008), “Local Conflict Management and the State in Bissau: A Case Study in Three City Quarters”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp.175-214.
- Embaló, Birgit** (2011), “Bairro Militar (Bissau): A Hot Spot of Urban Violence? Challenges of Local Conflict Resolution in Guinea-Bissau”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 199-234.
- Evans-Pritchard** (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press (1976).
- Eze, Emmanuel Chukwudi** (2002), *Achieving our Humanity: The Idea of the Postracial Future*. New York, London: Routledge.
- Fallers, L.** (1955), “The Predicament of the Modern Africa Chief. An Instance from Uganda”, *Anthropologist* 57, pp. 290-305.
- Fanon, Frantz** (1967), *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Fernandes, Raul Mendes** (2008), “Conflitualidade nas pescas e no turismo nas Ilhas Bijagós”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 259-271.
- Fernandes, Raul Mendes** (2011), “Dilemmes et Conflits aux îles Bijagós”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 37-404.
- Forrest, Joshua** (1992), *Guinea-Bissau. Power, Conflict, and Renewal in a West African Nation*. Boulder: Westview Press.
- Forrest, Joshua** (1993), “Autonomia Burocrática, económica e política num Estado ‘suave’: O caso da Guiné-Bissau pós-colonial”, *Soronda* 15, pp.57-95.
- Forrest, Joshua** (2003), *Lineages of State fragility, rural civil society in Guinea-Bissau*, Oxford; Ohio: James Currey Ltd; Ohio University Press.
- Gable, Eric** (1990), *Modern Manjaco. The Ethos of Power in a West African Society*. University of Virginia: PH.D. Dissertation.
- Gardini, Marco** (2013), “Oracles Chieftaincies, and Witchcraft accusation in South-Western Togo”, *The Journal of legal Pluralism* 45 (2), pp.249-265.
- Gentili, Ana Maria** (1999), *O leão e o caçador. Uma história da África sub-sahariana dos séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Geschiere, Peter** (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Paris : Karthala.
- Geschiere, Peter** (1997), *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Geschiere, Peter** (1999) “Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia”, in Meyer, Birgit; Geschiere, Peter (orgs.), *Globalization and Identity: dialectics of flow and closure*. Oxford: Blackwell, pp. 211-237.

- Geschiere, Peter** (2000), "Sorcellerie et modernité: Retour sur une étrange complicité", *Politique Africaine* 79, pp.17-32.
- Geschiere, Peter** (2003), "On Witch-doctors and Spin-doctors; the role of 'experts' in African and American politics", in Meyer, Birgit; Pels, Peter (orgs.), *Magic and Modernity: interfaces of revelation and concealment*. Stanford: Stanford University Press, pp.159-182.
- Geschiere, Peter** (2006), "Witchcraft and the limits of the law: Cameroon and South Africa", in Comaroff, Jean; Comaroff, John L. (orgs.) *Law and disorder in the postcolony*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 219-246.
- Giddens, Anthony; Beck, Ulrich; Lash, Scott** (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity.
- Ginzberg, Ruth** (1989), "Uncovering Gynocentric Science", in Tuana, Nancy (org.), *Feminism and Science*. Bloomington: Indiana University Press, pp.69-85.
- Gluckman, Max; Mitchell, J. C.; Barnes, John A.** (1949), "The village Headman in British Central Africa", *Africa* 19 (2), pp. 89-106.
- Gluckman, Max** (1955), *The Judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Goldmann, Lucien** (1971), "Pensée dialectique et sujet transindividuel", in *La Création culturelle dans la société moderne*. Paris: Gonthier, pp. 121-154.
- Griffits, John J.** (1986), "What is Legal Pluralism?", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 24, pp. 1-56.
- Grosfoguel, Ramón** (2002), "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System", *Review* 25 (3), pp. 203-224.
- Grosfoguel, Ramón** (2006), "World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", *Review* 29 (2), pp.167-188.
- Grosfoguel, Ramón** (2010), "Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: Transmodernidade, Pensamento Fronteira e Colonialidade Global", in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 405-439.
- Harding, Sandra** (1989), *Is Science Multi-Cultural? Postcolonialism, Feminisms and epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Henry, Christine; Tall, Emmanuelle K.** (2008), "La sorcellerie envers et contre tous", in Henry, Christine; Tall, Emmanuelle K. (orgs.), *Territoires Sorciers, Cahiers d'études africaines* 48 (189-190), pp. 11-35.
- Hountondji, Paulin** (2010), "Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspetivas sobre os Estudos Africanos", in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp. 117-129.

- Hountondji, Paulin. J.** (2001), “Tempting Traditions: Internal Debate Needed in Traditional Cultures”, *Compas Magazine*, March, pp.12-13.
- Imbali, Faustino** (1989), “Estado e os camponeses perante os constrangimentos do desenvolvimento”, *Soronda* 8. Bissau: INEP, pp. 63-86.
- Jao, Mamadu** (1995), “A questão da etnicidade e a origem etnia dos Mancanhas”, *Soronda* 20, pp.19-31, INEP, Bissau.
- Jao, Mamadu** (2003), “Origem Étnica e Migração entre os Mancanha da Guiné-Bissau”, *Soronda* 6, Nova Série. Bissau: INEP, 107-120.
- Jao, Mamadu** (2011), “Étude des cas : Résolution du conflit opposant Mandingue de Djabicunda et Peulh de Timbinto en 2005, dans la Région de Bafatá”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 143-154.
- Joseph, R.** (1983), “Class, State and Prebendal Politics in Nigeria”, *Journal of Commonwealth and Comparative Studies* 21 (3), pp.21-38.
- Kandâwire, J. A. Kamchitete** (1985), “Algunas respuestas Africanas a la Práctica de la Antropología Social en África”, *Estudios de Asia y Africa*, 20, 3 (65). Mexico, D.F.: El Colegio de Mexico, pp. 367- 407.
- Kapferer, Bruce** (1997), *The Fast of the Sorcerer: practices of consciousness and power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Klute, Georg; Embaló, Idrissa; Embaló, Birgit** (2006), “Local Strategies of Conflict Resolution in Guinea-Bissau. A Projet Proposal in Legal Anthropology”, *Recht in Afrika/ Law in Afrika/ Le droit en Afrique* 2, pp. 253-273.
- Klute, Georg** (2007), “L’Ethnographie théorique des conflits ethniques violents”, *Cadernos de Estudos Africanos*, Lisboa (no prelo).
- Klute, Georg; Embaló, Birgit; Anne-Kristin, Borszik; Embaló, Augusto Idrissa** (2008), “Introdução”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos*, *Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 15-38.
- Klute, Georg; Bellagamba, Alice** (2008), “Tracing Emergent Powers in Contemporary Africa ’Introduction’”, in Bellagamba, Alice; Klute, Georg (orgs.), *Beside the State. Emergent Powers in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 7-21.
- Klute, Georg; Embaló, Birgit** (2011), ”Introduction: Violence and Local Modes of Conflict Resolution in Heterarchical Figurations”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag , pp. 1-28.
- Lavigne Delville, Philippe** (2000), ”Courtiers en développement ou entrepreneurs politiques? Les responsables d’associations villageoises de développement dans une région d’émigration internationale (Mali, Sénégal)”, in Bierschenk, Thomas; Chauveau, Jean Pierre; Olivier de Sardan, Jean Pierre (orgs.), *Courtiers en Développement: Les villages africains en quête de projets*. Paris : Karthala, pp. 165-188.

- Lombard, J.** (1957) “Acculturation et Affaiblissement des pouvoirs traditionnels en Afrique Occidentale Française”, *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, 12 (45), pp. 7-19.
- Lopes, Carlos** (1986), ”A Guiné-Bissau à procura de um modelo social”, *Soronda* 1. Bissau: INEP, pp.33-38.
- Macamo, Elísio Salvado** (1998), *A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária.
- Macamo, Elísio Salvado** (1999), *Was ist Africa? Zur Kulturosoziologie eines modernen Konstrukts*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH.
- Macamo, Elísio Salvado** (2004), “À procura do ponto de Arquimedes: o descontentamento e a sua modernidade”, in Santos, Boaventura de Sousa; Silva, Teresa Cruz e (eds.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: CFJJ, pp. 67-276.
- Macamo, Elísio Salvado** (2005a), “Incerteza e Identidade na Descrição da Realidade Social, in Silva, Teresa Cruz e; Araújo, Manuel G. Mendes; Cardoso, Carlos (orgs.), *‘Lusofonia’ Em África: História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: CODESRIA, pp. 67-76.
- Macamo, Elísio Salvado** (2005b) “Denying Modernity: The Regulation of Native Labour in Colonial Mozambique and Its Postcolonial Aftermath” in Macamo, Elísio Salvado (org.), *Negotiating Modernity: Africa’s Ambivalent experience*. Dakar: CODESRIA, pp.67-96.
- Magubane, Bernard** (1971), “A critical Look at Indices Used In the Study of Social Change in Colonial Africa”, *Current Anthropology* 12 (Oct.-Dec), pp.4-5.
- Malinowsky, Bronislaw** (1938), *Modern Anthropology and European Rule in Africa*. Roma: Real Academia d’Italia, v. XVI, pp. 15-17.
- Mamdani, Mahmood** (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, Jersey: Princeton University Press.
- Mamdani, Mahmood** (2001), “Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism”, *Comparative studies in Society and History* 43, pp. 665-664.
- Mané, Fodé Abulai** (2004), “A mulher e a criança no sistema jurídico guineense” *Soronda* 8, Nova Série. Bissau: INEP, pp. 29-53.
- Mané, Fodé Abulai** (2008), “Estratégias e Instituições Locais de Gestão e Resolução de Conflitos no Setor de Bambadinca”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos*, *Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 215-235.
- Mané, Fodé Abulai** (2011), “Une Nouvelle Approche du Pluralisme Juridique: ‘la conception juridique individuelle’”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 185-198.
- Martins, Bruno Sena** (2011), *Lugares da Cegueira: Portugal e Moçambique no Trânsito de Sentidos (Tese de Doutoramento)*. Edição do autor.
- Martins, Bruno Sena** (2013), *Sentido Sul: A Cegueira no Espírito do Lugar*, Coimbra: Almedina.

- Masolo, Dismas A.** (1994), *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Médard, Jean François** (1991), “L’État néo-patrimonial en Afrique noire” in Médard, Jean François (org.), *États d’Afrique noire: Formations, mécanisme et crise*. Paris: Karthala, pp.323-353.
- Mendes, Paulina** (2008), “O papel das instituições costumeiras e estatais na resolução de conflitos na Região de Cacheu: Caso de manjacos”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 287-309.
- Mendes, Paulina** (2011), “La dimension des *praxis mandji* dans la dynamique socioculturelle du groupe ethnique Manjak », in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 249-264.
- Mendes, Paulina** (2012) ”Influência das práticas tradicionais no processo de desenvolvimento nacional: O caso de Mandji na Guiné-Bissau” in Bamba et al. (orgs.), *Sortir du sous-développement: quelles nouvelles pistes pour l’Afrique de l’ouest?*. Paris: l’Harmattan, janvier.
- Mendras, H.** (1976), *Sociétés paysannes. Éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris: Armand Colin.
- Mendy, Peter K.** (1990), “A economia colonial da Guiné-Bissau: “Nacionalização” e exploração, 1915-1959”, *Soronda* 9. Bissau: INEP, pp. 23-51.
- Mendy, Peter K.** (1992), “A conquista militar da Guiné: da resistência à pacificação do Arquipélago dos Bijagós, 1917-1936”, *Soronda* 13. Bissau: INEP, pp. 41-57.
- Mendy, Peter K.** (1994), *Colonialismo Português em África: A tradição de Resistência na Guiné-Bissau, 1879-1959*. Bissau: Edições INEP.
- Mendy, Peter K.** (1997); ”A Relevância do pensamento de Cheikh Anta Diop na África lusófona: o caso da Guiné-Bissau”, *Soronda* 1, Nova Série. Bissau: INEP, pp. 13-29.
- Meneses, Maria Paula** (2003), “Agentes de conhecimento? A consultoria e a produção de conhecimento em Moçambique”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente: ‘Um Discurso Sobre As ciências’ revisitado*. Porto: Afrontamento, pp. 683-715.
- Meneses, Maria Paula** (2005), “A questão da ‘Universidade Pública’ em Moçambique e o Desafio da Pluralidade de Saberes”, in Silva, Teresa Cruz e; Araújo, Manuel G. Mendes; Cardoso, Carlos (orgs.), *‘Lusofonia’ Em África: História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: CODESRIA, pp.45-66.
- Meneses, Maria Paula; Santos, Boaventura de Sousa** (2009), *Feitiçaria e Modernidade em Moçambique; questionando saberes, direitos e políticas*, Coimbra: CES.
- Meneses, Maria Paula**, (2010), *Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo*, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp.201-238.

- Meneses, Maria Paula** (2011), “Cultural Diversity and the Law: Legal Pluralism in Mozambique” in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp. 157-184.
- Meneses, Maria Paula** (2012), “Pluralismo social, pluralismo legal em Luanda, Angola”, in Meneses, Maria Paula (org.), *O Direito por fora do direito: as instâncias extra-judiciais de resolução de conflitos em Luanda*. Coimbra: Almedina, pp. 21-38.
- Meyer, Birgit** (1998), “The Power of Money. Politics, Occult Forces and Pentecostalism in Ghana”, *The African Studies Review* 41 (3), pp.15-37.
- Meyer, Birgit; Pels, Peter** (2003) (orgs.), *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford: Stanford University Press.
- Mignolo, Walter D.** (2000a), “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, in Jameson, F.; Miyoshi, M. (orgs.), *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press, 55-85.
- Mignolo, Walter D.** (2000b), “Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and the Colonial Difference”, *South Atlantic Quarterly* 10 (1), pp. 57-96.
- Mignolo, Walter D.** (2003) “Os esplendores e as misérias da ‘Ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento Prudente Para Uma Vida Decente: ‘Um Discurso Sobre as Ciências’ revisitado*, Porto: Afrontamento, pp. 631-671.
- Milando, João** (2007), *Desenvolvimento e Resiliência Social: Dinâmicas Rurais de Cabinda*. Lisboa: Periplo.
- Moore, Sally Falk** (1992), “Treating law as Knowledge: Telling Colonial Officers What to Say to Africans about Running ‘Their Own’ Native Courts”, *Law and Society Review* 26 (1), 11-46.
- Moore, Sally Falk** (2000), *Law as a Process. An Anthropological Approach*. Hamburg: LIT.
- Mota, Avelino Teixeira da** (1954), *Guiné-Portuguesa*, Vol.II. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.
- Mudimbe, Valentim Y.** (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Neubert, Dieter** (2000), “Le rôle des courtiers locaux dans le système de développement. Quelques expériences des ‘projets d’autopromotion’ en Afrique de l’Est” in Bierschenk, Thomas; Chauveau, Jean Pierre; Olivier de Sardan, Jean Pierre (orgs.), *Courtiers en Développement: Les villages africains en quête de projets*. Paris: Karthala, pp. 241-257.
- Neubert, Dieter** (2011), “Competing Orders and the limits of Local Forms of Socio-Political Organisation”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, pp.49-68.

- Niehaus, Isaac A.** (2001), *Witchcraft, power and politics: Exploring the occult in the South African Lowveld*. London: Pluto Press.
- Nkrumah, Kwame** (1964), *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement*. Paris, Payot.
- Nkrumah, Kwame** (1965), *Africa debe unirse*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Nkrumah, Kwame** (1966), *El neocolonialismo ultima etapa del imperialismo*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Nunes, João Arriscado** (2003), “Um discurso sobre as Ciências 16 anos depois”, in Santos, Boaventura de Sousa, *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: “Um Discurso sobre as Ciências” Revisitado*. Porto: Afrontamento, pp.57-80.
- Nunes, João Arriscado** (2010),” O resgate da epistemologia”, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp.239-265.
- Nyamnjoh, Francis** (2001), “Delusions of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourses in Cameroon” in Moore, Henrietta; Sanders, Todd (orgs.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft, And the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge, pp. 28-49.
- Pélissier, René** (2001), *História da Guiné: Portugueses e Africanos na Senegâmbia, 1841-1936*, Volume 1. Lisboa: Estampa.
- Quijano, Anibal** (2000a), “Colonialidad del poder y Classificación Social”, *Journal of World-System Research* 6 (2), pp. 342-386;
- Quijano, Anibal** (2000b), “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America”, *Nepantla: Views from South*, 1 (3), pp. 533-580.
- Quijano, Anibal** (2001),”Globalización, Colonialidad y Democracia”, in Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (org.), *Tendencias Básicas de Nuestra Época: Globalización y Democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.
- Quijano, Anibal** (2010), “Colonialidade do Poder e Classificação Social”, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 73-116;
- Ranger, Terence** (1992), “The invention of Tradition in Colonial Africa”, in Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (orgs.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211-262.
- Rudebeck, Lars** (1974), *Guinea-Bissau: a study of political mobilization*. Uppsala: The Scandinavian Institute of Africa Studies.
- Sabelli, Fabrizio** (1993), *Recherche anthropologique et Développement*. Neuchâtel, Paris: Editions de l’Institut d’Éthnologie, Editions de la Maison des Sciences de l’Homme.
- Sagrestin, Dinis** (1990) s.v “TRADIÇÃO”, in Boudon, Raymond *et al.* (orgs.) *Dicionário de Sociologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, pp. 243.

- Sahlins, Marshall** (1963), “Poor Man, Big-Man, Rich Man, Chief: Political Types in Melanesia”, *Comparative Studies in Society and History* 5 (3), pp.285-303.
- Said, Edward** (1979), *Orientalism*. New York: Vintage.
- Santos, Boaventura de Sousa** (1987), *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa** (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto: Afrontamento
- Santos, Boaventura de Sousa** (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa** (1999), “Oriente: Entre diferenças e desencontros”, *Notícias do Milénio: 1000-2000*, 8 julho, pp.44-51.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência. Série Para um Novo Senso Comum. A Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2001), “ Os Processos de globalização ”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, pp.31-106.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2002a), “*Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Identidade* “, in Ramalho, Maria Irene; Ribeiro, António Sousa (orgs.), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos de identidade*. Porto: Afrontamento, pp. 23-85.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2002b), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63, pp.237-280.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2003a), “O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico”, in Santos, Boaventura de Sousa, Trindade, João Carlos (orgs.), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique*, Vol I. Porto: Afrontamento, pp. 47-95.
- Santos, Boaventura de Sousa** (org.) (2003b), *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente: ‘Um Discurso sobre as Ciências’ Revisitado*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2006), *A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2007), “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78, pp. 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2009), *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula** (2010), “Introdução”, in Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp.9-20.

- Santos, Boaventura de Sousa** (2010a), “Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in Santos, Boaventura de Sousa, Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*, 2ª edição. Coimbra: Almedina, pp. 23-71.
- Santos, Boaventura de Sousa** (2010b), “Um Ocidente Não-Ocidentalista? a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, in Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, pp.467-507.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado** (2004), “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo” in Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, pp. 19-101.
- Semedo, Maria Odete da Costa Soares** (2010), *As Madjuadadi, Cantigas de Mulher na Guiné-Bissau: da tradição oral à literatura*. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMINAS), Tese de Doutorado – Programas de Pós-graduação em Letras.
- Silva, António E. Duarte** (1997), *A Independência da Guiné-Bissau e a Descolonização Portuguesa*. Porto: Afrontamento.
- Simmel, George** (1908), *Soziologie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Smith, A. D.** (1979), *Nationalism in the Twentieth Century*. New York: New York University.
- Sow, Abdoul Aziz** (2008), “Les ‘ressources sociales’ dans la gestion des conflits fonciers au Sénégal: Cas de conflit casamançais”, *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 273-286.
- Sow, Abdoul Aziz** (2011), “Décentralisation, domanialité nationale et gestion des conflits fonciers à l’aune du pluralisme juridique au Sénégal”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 329-352.
- Taussig Michel T.** (1987), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Teixeira, Maria** (1997), “Dynamique des pouvoirs magico-religieux des femmes Manjak de Canchungo (Guinée-Bissau) émigrées à Ziguinchor (Sénégal)”, *Soronda*, Nova Série 1, pp. 121-157.
- Teixeira, Maria** (2001), *Rituels Divinatoires et Thérapeutiques chez les Femmes Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*. Paris: L’Harmattan.
- Teixeira, Maria** (2008), “Sorcellerie et contre-sorcellerie: un réajustement permanent au monde. Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal”, in Henry, Christine; Tall, Emmanuelle K. (orgs.), *Territoires Sorciers, Cahiers d’Études Africaines* 48 (189-190), pp. 59-79.
- Temudo, Marina Padrão; Schiefer, Ulrich** (2000), *Desintegração e resiliência de Sociedades Agrárias Africanas. A importância de Recursos Genéticos e de Recursos Sociais: Estudo de Caso na Guiné-Bissau*, (draft). Lisboa.

- Theobald, R.** (1982), “Patrimonialism”, *World Politics* 34, pp.548-559.
- Theobald, R.** (1990), *Corruption, development and underdevelopment*. London: Mac Millan.
- Trajano Filho, Wilson** (2005), “A Construção da Nação e o Fim dos Projetos Crioulos: Os Casos de Cabo-Verde e da Guiné-Bissau”, in Silva, Teresa Cruz e; Araújo, Manuel G. Mendes; Cardoso, Carlos (orgs.), *‘Lusofonia’ em África: História, Democracia e Integração Africana*. Dakar: CODESRIA, pp.95-120.
- Viegas, Catarina Gomes** (2008), “A realidade jurídica em Biombo (Guiné-Bissau)”, in *Experiências Locais de Gestão de Conflitos, Soronda* número especial. Bissau: INEP, pp. 237-258.
- Viegas, Catarina Gomes** (2011),” L’Ambigüité du Pouvoir des femmes et les Conflits de succession chez les Papel de Guiné-Bissau”, in Klute, Georg; Embaló, Birgit (orgs.), *The Problem of Violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Köln, Rüdiger Köppe Verlag, pp. 235-248.
- Wallerstein, Immanuel** (1979), *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel** (1995), *After Capitalism*. Nova Iorque: The New Press.
- van Binsbergen, Wim M. J.** (1984), ”Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau. Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism”, *Antropologische Verkenningen* 3 (2), pp. 11-43;
- van Binsbergen, Wim M. J.** (1988), “The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjak of Guinea-Bissau”, *Medical Anthropology Quarterly* 2 (4), pp. 386-201.
- Weber, Max** (2002), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.
- West, Harry; Sanders, Todd** (2003), *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*. Durham: Duke University Press.
- West, Harry** (2005), *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, Richard** (2000), “Reconciliation and Revenge in Post-Apartheid South Africa. Rethinking Legal Pluralism and Human Rights”, *Current Anthropology* 4(1), pp.75-98.
- Wolkmer, A.C** (1999) “Pluralismo Jurídico: O novo paradigma de legitimação,” Disponível em <http://www.mundojuridico.adv.br>; acedido em 3 de Maio de 2007.
- Woodman, Gordon R.** (1998), “Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism”, *Journal of Legal Pluralism* 42, pp. 21-59.
- Zanatti, Mario** (1946), “O indigenato na colónia da Guiné” Tese apresentada ao Congresso Comemorativo do V Centenário do Descobrimento da Guiné. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, pp.7-8.